DICCIONARIO DE ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS

coordinación de

MÓNICA SZURMUK Y ROBERT MCKEE IRWIN

Instituto Mora

XXI

lingüística
y
teoría literaria

DICCIONARIO DE ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS

COORDINACIÓN DE
MÓNICA SZURMUK Y ROBERT MCKEE IRWIN

SILVANA RABINOVICH ♦ GRACIELA MONTALDO ♦ ANA ROSA DOMENELLA ♦ LUZELENA GUTIÉRREZ DE VELASCO ♦ JUAN PABLO DABOVE ♦ MICHAEL LAZZARA ♦ GABRIEL GIORGI ♦ NARA ARAÚJO ♦ ROMÁN DE LA CAMPA ♦ NÚRIA VILANOVA ♦ DEBRA CASTILLO ♦ XIMENA BRICEÑO ♦ GUADALUPE LÓPEZ BONILLA ♦ CARMEN PÉREZ FRAGOSO ♦ HORTENSIA MORENO ♦ ALEJANDRO MONSIVÁIS ♦ KATE JENCKES ♦ PATRICK DOVE ♦ MARISA BELAUSTEGUIGOITIA ♦ MARICRUZ CASTRO RICALDE ♦ REBECCA BIRON ♦ CARLOS AGUIRRE ♦ ESTELLE TARICA ♦ LEILA GÓMEZ ♦ NOHEMY SOLÓRZANO-THOMPSON ♦ CRISTINA RIVERA-GARZA ♦ SEBASTIAAN FABER ♦ HÉCTOR FERNÁNDEZ L'HOESTE ♦ VICTORIA RUÉTALO ♦ JUAN POBLETE ♦ EMESHE JUHÁSZ-MININBERG ♦ JESÚS MARTÍN BARBERO ♦ MARCELA VALDATA ♦ SAURABH DUBE ♦ DESIRÉE MARTÍN ♦ UTE SEYDEL ♦ GRACIELA DE GARAY ♦ SILVIO WAISBORD ♦ ANTONIO PRIETO ♦ MARÍA INÉS GARCÍA CANAL ♦ GEORGE YÚDICE ♦ JOSÉ RABASA ♦ MÓNICA SZURMUK ♦ SANDRA LORENZANO ♦ CLAUDIA SADOWSKI-SMITH ♦ ISABEL QUINTANA ♦ EDUARDO RESTREPO ♦ FELIPE VICTORIANO ♦ CLAUDIA DARRIGRANDI ♦ ILEANA RODRÍGUEZ ♦ VALERIA AÑÓN ♦ ROBERT MCKEE IRWIN ♦ HORACIO LEGRÁS ♦ LILIANA WEINBERG

Instituto Mora

siglo veintiuno editores

siglo xxi editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores, s.a.
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA

siglo xxi de españa editores, s.a.
MENÉNDEZ PIDAL 3 BIS, 28036, MADRID, ESPAÑA

HM621
D53
2009

Diccionario de estudios culturales latinoamericanos / coordinación de Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin ; colaboradores, Silvana Rabinovich ... [*et al.*]. — México : Siglo XXI Editores : Instituto Mora, 2009.
332 p. — (Lingüística y teoría literaria)

ISBN: 978-607-03-0060-8

1. Cultura — Diccionarios. 2. Cultura — América Latina — Diccionarios. I. Szurmuk, Mónica, ed. II. Irwin, Robert McKee, ed. III. Rabinovich, Silvana, colab. IV. Ser.

primera edición, 2009
© siglo xxi editores, s. a. de c. v.
en coedición con el instituto mora

isbn 978-607-03-0060-8

derechos reservados conforme a la ley
impreso y hecho en méxico

creative commons

se imprimió en
litográfica tauro
andrés molina enríquez 4428
col. viaducto piedad,
08200, méxico, d. f.

Un proyecto de esta envergadura requiere de la participación y el apoyo de mucha gente. Queremos en primer lugar agradecer a los/las autores/as de las entradas del *Diccionario* por la seriedad del trabajo realizado y el entusiasmo con que se embarcaron en él. Como coordinadores hemos intentado darle coherencia al volumen para lograr una cierta unidad de sentido y dirección y, a la vez, respetar las visiones divergentes sobre los estudios culturales de los/as autores/as.

Agradecemos a UC-Mexus el apoyo otorgado en la forma de un "small grant". Nuestras instituciones, el Instituto Mora y la Universidad de California, Davis, nos dieron el apoyo institucional necesario para llevarlo a cabo. Agradecemos en el Instituto Mora a Luis Jáuregui, Óscar de los Reyes, Francisco Porras, Regina Hernández Franyuti y Cristina Sacristán y en UC-Davis a Juana María Rodríguez y a Caren Kaplan.

Las lecturas minuciosas de Antonio Marquet y Margaret Shrimpton nos dieron una perspectiva fresca que nos ayudó a mejorar el proyecto. Va nuestro agradecimiento a Héctor Calderón por abrirnos la Casa de California en la ciudad de México para realizar un coloquio y a Judit Bokser, Benjamín Juárez Echenique, Benjamín Mayer y Socorro Tabuenca por su participación en él y su particular perspectiva sobre la utilidad del diccionario en contextos académicos, artísticos y comunitarios. Agradecemos a Yolanda Martínez su apoyo editorial y a Federico Álvarez y Jaime Labastida la invitación a publicarlo en coedición con Siglo XXI Editores. Dado el papel fundamental que Siglo XXI ha tenido en la concepción y difusión de la cultura latinoamericana nos honra que el *Diccionario* aparezca con ese sello.

Agradecemos a Yoselín Barrera su colaboración en las primeras etapas del proyecto, a Milagros Gómez y Bárbara Gunn por la creación del índice y a Carlos López su apoyo como traductor. Graciela Vega en México y Shacey Temperley en Davis nos dieron ayuda administrativa indispensable.

Por último, queremos reconocer el buen humor y la calidez con los que Marcelo, Rafael, Adriel, Martín y Eyal convivieron con los estudios culturales y sus bemoles durante los últimos dos años.

PRESENTACIÓN

Como todo empeño taxonómico, este diccionario es un intento de codificar, unificar y ordenar. Los coordinadores de esta obra buscamos dar vida a dicha taxonomía y hacer un retrato de un momento en los estudios culturales latinoamericanos. Este diccionario se hilvanó a la distancia, es un trabajo transnacional a través de la frontera México-Estados Unidos y con la colaboración de intelectuales de diferentes disciplinas, cuyos lugares de trabajo abarcan todo el hemisferio americano y algunos centros de la diáspora latinoamericana en Europa, como Barcelona. El entusiasmo con que autores de diferentes países, disciplinas, generaciones y situaciones laborales se unieron a nuestro proyecto se refleja en la riqueza y diversidad de las definiciones.

El término *estudios culturales* se usa para referirse a un abanico de metodologías interdisciplinarias de investigación. En este diccionario nos ocupamos específicamente del área de los estudios culturales latinoamericanos, una empresa interdisciplinaria y multifacética enfocada en la cultura latinoamericana. Ofrecemos definiciones de 48 términos provenientes de paradigmas diversos que consideramos fundamentales para quien se acerque al campo.

Éste es el primer diccionario de estudios culturales latinoamericanos. Un antecedente importante es el texto *Términos críticos de la sociología de la cultura* coordinado por el argentino Carlos Altamirano que es sumamente útil, especialmente para quien se acerque a la investigación de procesos culturales desde las ciencias sociales. Aunque comparte cierta genealogía teórica con los estudios culturales, a diferencia de la perspectiva ampliamente interdisciplinaria de éstos, la sociología de la cultura se ubica firmemente en el ámbito de las ciencias sociales, mientras que los estudios culturales abarcan y vinculan disciplinas múltiples a través de las humanidades y las ciencias sociales.

Los diccionarios de estudios culturales que han sido publicados en inglés, como el de Michael Payne que ha sido traducido al español como *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales* han ignorado la producción y debates latinoamericanos y varios términos incluidos en este diccionario (por ejemplo, "ciudad letrada", "transculturación") tienen genealogías específicamente latinoamericanas. Debemos apuntar que partimos de una visión amplia y

abarcadora de América Latina, que incluye Hispanoamérica, Brasil, el Caribe (incluyendo el Caribe francófono y el anglófono) y las diásporas "latinas" de Estados Unidos y Canadá, cuya vida cultural se realiza tanto en lenguas indígenas como en las *linguas francas* de la región (español, inglés, francés y portugués).

En la selección de términos para incluir en este proyecto, privilegiamos aquellos que tienen una presencia importante en el campo de estudios culturales latinoamericanos y que funcionan como referentes en más de una disciplina. Quedaron afuera una docena de términos que aun si eran importantes no parecían cruzar fronteras disciplinarias con tanta plasticidad, o no entraban con frecuencia en los debates del campo. Algunos son conceptos básicos de los estudios culturales contemporáneos ("cultura", "industria cultural", "género", "modernidad", "poscolonialismo"); otros son términos de resonancia especial para los estudios culturales latinoamericanos ("hibridez", "latinoamericanismo", "heterogeneidad"). En general, las definiciones incluyen un resumen de los significados y usos del término en los estudios culturales, una discusión de sus acepciones particulares en los estudios culturales latinoamericanos y, finalmente, una lista básica de lectura sobre el tema. También incluimos una bibliografía general, la cual puede servir como referencia general para el campo.

El énfasis de las entradas está en la genealogía de los términos y también en su influencia en la praxis de los estudios culturales en el continente. Nos interesa resaltar la trayectoria de los estudios culturales latinoamericanos y también su potencial político (izquierdista, antihegemónico) y transformativo –un interés que, por otro lado, siempre ha dominado la crítica cultural latinoamericana–. La otra característica fundamental de los estudios culturales latinoamericanos es que se ocupan de las culturas (o subculturas) tradicionalmente marginadas, incluyendo las de los grupos subalternos o de comunidades de alguna forma desprestigiadas por su raza, sexo, preferencia sexual, etc., y toman como objeto de estudio toda expresión cultural, desde las más cultas hasta las pertenecientes a la cultura de masas o a la cultura popular.

Esta introducción tiene dos partes bien definidas. En la primera establecemos una genealogía de los estudios culturales latinoamericanos abrevada en sus diferentes tradiciones fundadoras, que concluye con una valoración de la importancia de los estudios culturales en México. En la segunda nos enfocamos en las polémicas contemporáneas sobre los estudios culturales latinoamericanos y en su inserción institucional en el ámbito educativo. A pesar de que nos interesa el alcance de los estudios culturales en todo el continente americano, nos ubicamos, marcadamente, en el sitio de producción de este proyecto que es la colaboración México-Estados Unidos. Agradecemos

el apoyo del fondo UC-Mexus, otorgado conjuntamente por la Universidad de California y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de la República Mexicana. El compromiso de UC-Mexus por el fomento de la colaboración transnacional coincide con nuestro propio deseo de explicitar desde la cultura los sitios de cruce, desfasaje, promesa y conflicto.

I. GENEALOGÍAS

A. Orígenes de los estudios culturales latinoamericanos

Los estudios culturales surgieron como un campo interdisciplinario en el mundo angloparlante en los años cincuenta y sesenta, como parte de un movimiento democratizador de la cultura. En América Latina, el uso del concepto de *estudios culturales* es mucho más reciente. Aunque el concepto parte de la tradición británica, también tiene su origen en una tradición que se remonta a la ensayística del siglo XIX y al ensayo crítico del siglo XX. El objeto de este diccionario es revisar la diversidad de temas y enfoques que forman parte de lo que, como término abarcador, se puede llamar *estudios culturales latinoamericanos* a principios del siglo XXI.

Los estudios culturales se presentan como un campo intelectual diverso, interdisciplinario y político. En América Latina la marca de lo político a partir de los años treinta ha sido tradicionalmente marxista y se institucionalizó en 1959 con la revolución cubana y los movimientos revolucionarios de los años sesenta y setenta. Estos movimientos crearon una narrativa continental que imagina a América Latina como unidad y que se ocupa de la relación entre la cultura y los destinos políticos. La marca de lo cultural en los movimientos revolucionarios latinoamericanos es notable y determina tanto lo político como lo literario. Aunque las artes no literarias no lograron tener la misma visibilidad mundial que el boom literario, este vínculo entre la política "revolucionaria" y la producción artística, también es muy evidente en obras de teatro, música popular, cine, etc., de la época. Los debates sobre la relación entre literatura y revolución como el originado a causa del caso Padilla en 1971, interpelaron a intelectuales y artistas de todo el continente a definirse en términos no sólo intelectuales sino también políticos.

La genealogía de los estudios culturales latinoamericanos es múltiple. Su formación se puede pensar como un proceso de retroalimentación constante entre diferentes grupos de la sociedad civil, modos culturales populares, instituciones culturales, estados nacionales, corrientes de pensamiento interna-

cionales y continentales. Algunos momentos importantes en el desarrollo de los estudios culturales latinoamericanos son:

1] la tradición ensayística latinoamericana de los siglos XIX y XX;

2] la recepción de los textos de la Escuela de Frankfurt, del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham y los del posestructuralismo francés;

3] la relación horizontal (sur-sur) con desarrollos intelectuales y proyectos académicos de otras áreas geográficas como los estudios del subalterno y el poscolonialismo;

4] el desarrollo de una agenda de investigación en estudios culturales latinoamericanos en Estados Unidos –esta agenda de investigación está relacionada con movimientos sociales de políticas de identidad: feminismo, movimientos chicano y afroamericano, militancia gay y con su importante papel en la incorporación de teoría crítica multidisciplinaria y en su cuestionamiento de cánones y epistemologías–.

Es fundamental la participación de académicos latinoamericanos que trabajan en las universidades de ese país.

1. La tradición ensayística latinoamericana de los siglos XIX y XX

Los estudios culturales latinoamericanos tienen su origen en la rica tradición ensayística que, como señala Alicia Ríos, sirvió a lo largo de los siglos XIX y XX para debatir temas decisivos como "cuestiones de lo nacional y lo continental, lo rural y lo urbano, la tradición contra la modernidad, memoria e identidad, subjetividad y ciudadanía y, especialmente, el papel de los intelectuales y las instituciones en la formación de discursos y de prácticas sociales, culturales y políticas" (Ríos, "Forerunners":16). En estos textos se fueron presentando las constelaciones cognoscitivas que según Ríos dominaron el periodo 1820-1960: neocolonialismo, modernidad y modernización, el problema nacional, lo popular, y el eje identidades/alteridades/etnicidades. Un producto del ensayo es la formación de la idea del "hombre público" que participa en las guerras de independencia, en revoluciones como la mexicana, en el gobierno, en la oposición y es también estadista, ensayista, periodista, historiógrafo, poeta, novelista. El ejemplo paradigmático es Domingo Faustino Sarmiento, autor de *Facundo*. En el cambio de siglo, del XIX al XX, se profesionaliza la literatura y el periodismo, pero la presencia de la interpretación de la realidad política y social como eje fundamental para la reflexión intelectual perdura hasta nuestros días.

Los estudios culturales latinoamericanos han seguido varias de las líneas de pensamiento o temas de debate de la tradición ensayística continental (la identidad latinoamericana, las idiosincrasias que distinguen la cultura latinoamericana de la europea o la estadunidense, la diferencia racial y el mestizaje, la transculturación y la heterogeneidad, la modernidad, entre otros temas) enfocándose en las figuras más significativas. Algunas de éstas son, en orden cronológico, Andrés Bello, Sarmiento, José Martí, José Enrique Rodó, Manuel González Prada, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos, José Carlos Mariátegui, Fernando Ortiz, Antonio Candido, Roberto Fernández Retamar, Ángel Rama y Antonio Cornejo Polar. Hay además figuras fundamentales del ensayo en el entorno regional que tienen alcance continental, como son: Ezequiel Martínez Estrada para el Río de la Plata, Octavio Paz para México, Aimé Césaire para el Caribe francófono, Darcy Ribeiro y Gilberto Freyre para Brasil. Si pensamos en la cronología planteada podemos ver claramente una continuidad en cuanto a preocupaciones y temas: desde figuras públicas cuyo campo principal de acción fue la vida política (Sarmiento y Bello) hasta académicos consagrados como Candido, Rama y Cornejo Polar, quienes sin duda fueron fundadores del pensamiento que subyace los estudios culturales latinoamericanos. Hay que notar que hasta tiempos muy recientes, intelectuales izquierdistas consagrados, como es el caso de Fernando Henrique Cardoso, quien fue presidente de Brasil de 1995 a 2003, han entrado con cierta facilidad en el dominio propiamente político.

Los estudios culturales se presentan siempre como una práctica de intervención política. Los textos ensayísticos latinoamericanos de los autores ya mencionados de los siglos XIX y XX plantearon la necesidad de pensar las diferentes sociedades latinoamericanas desde las relaciones étnicas, las emergentes identidades nacionales y la relación entre modernidad y modernización. Estos textos fundadores crearon una práctica intelectual que podríamos llamar estudios culturales *avant la lettre*, o sea una interrogación multidisciplinaria (la que toma en cuenta perspectivas de historiografía, crítica literaria, estudios de folklore, antropología, ciencias políticas, educación, sociología, etc.) por los modos en que la cultura significa en contextos amplios.

2. La recepción de los textos de la Escuela de Frankfurt, del Centro para Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham y los del posestructuralismo francés

Uno de los puntos más álgidos del debate sobre la validez de los estudios culturales como un emprendimiento intelectual que puede ofrecer recursos

interpretativos para la realidad latinoamericana, es su genealogía. Muchos críticos han cuestionado el carácter cosmopolita de los estudios culturales argumentado que en América Latina los estudios culturales tienen una tradición propia anterior a la importación de los modelos de prácticas de estudios culturales que se originaron en la academia norteamericana en los años ochenta y noventa.

Los críticos que a menudo se citan como culturalistas *avant la lettre* –Carlos Altamirano, Carlos Monsiváis, Renato Ortiz, Beatriz Sarlo, entre otros– trabajaron en diálogo con modelos de análisis cultural europeos –principalmente de la Escuela de Frankfurt, el Centro para Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham y el posestructuralismo francés–. Estas tradiciones tuvieron recepciones en diferentes momentos en América Latina y en Estados Unidos –es decir que no llegaron a América Latina por medio de la academia estadunidense–. La apropiación, traducción y reformulación de teorías de la cultura surgidas en la Europa de la posguerra, especialmente los trabajos de la Escuela de Frankfurt (Theodor Adorno, Walter Benjamin, Max Horkheimer), el nuevo marxismo (Louis Althusser, Antonio Gramsci), los estudios culturales británicos (Raymond Williams, Richard Hoggart, Stuart Hall) y el posestructuralismo francés (Michel Foucault, Jacques Lacan) ha sido fundamental para la definición y diseño de proyectos intelectuales en América Latina, igual que otros intelectuales franceses como Roland Barthes, Michel de Certeau, Gilles Deleuze y Pierre Bourdieu. En algunos casos notables, como el de Lacan, la recepción fue anterior y mucho más masiva en América del Sur que en América del Norte.

En contraposición al enfoque en obras de arte de la cultura letrada, los estudios culturales se han enfocado en formas de cultura "baja", popular y masiva. Heredan de la diáspora intelectual judeo-alemana exiliada del nazismo, la preocupación por el poder de la industria cultural y el interés por analizar nuevos modos de producción cultural, muchas veces con el signo cambiado: si para la Escuela de Frankfurt la industria cultural significaba el final de la originalidad en el arte y la creación de una sociedad masificada sin libertad individual, donde el arte era una mercancía más (Adorno y Horkheimer), los estudios culturales buscarán los espacios de resistencia dentro de la cultura popular y de masas.

Adorno y Horkheimer en un clásico ensayo, "La industria cultural: iluminismo como mistificación de masas" (1944), critican la industria cultural (representada principalmente por Hollywood) por promover una sociedad masificada sin posibilidad de verdadera libertad. Benjamin, por otro lado, en algunos de sus escritos, como el emblemático "La obra de arte en la época de su reproducción mecánica" (1935), muestra más ambivalencia con respec-

to al marxismo ortodoxo que guía el pensamiento de sus colegas al expresar una urgencia ppo entender los cambios tecnológicos, posibilitados por la fotografía y otras formas de producción masiva de cultura, anticipando así las actitudes de la escuela británica, la cual rescata la creatividad y la productividad de la cultura popular y de masa como espacio no elitista de expresión.

Los estudios culturales británicos surgen en el contexto de la democratización de la cultura que acompaña la posguerra en ese país. Sus representantes más importantes –Raymond Williams y Richard Hoggart– provienen de familias obreras y trabajan en institutos terciarios recientemente fundados, donde la mayoría de los estudiantes tiene el mismo origen de clase que ellos. Sin desdeñar la riqueza de la cultura canónica, Williams y Hoggart se preocupan por estudiar las influencias de la cultura popular en la formación de las mentalidades de la clase obrera. El Centro para los Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham, fundado por Richard Hoggart, fue el primer espacio académico donde se trabajó sistemáticamente sobre los estudios culturales. Dos ejes fundamentales para los estudios culturales británicos fueron la industria cultural y el énfasis en la cultura cotidiana de la clase trabajadora siguiendo el modelo para entender esa clase postulada por *The Making of the English Working Class* (1968) del historiador E. P. Thompson. En los años setenta el concepto de hegemonía toma importancia en las teorizaciones de los estudios culturales británicos y, además, se va incorporando un discurso sobre raza, etnicidad y subculturas cuyos representantes más importantes son Paul Gilroy y Stuart Hall. Este último tendrá una influencia fundamental en el trabajo sobre raza, identidad y los medios masivos en los estudios culturales latinoamericanos. A Paul Gilroy le debemos una importante teorización sobre la relación entre literatura y estudios culturales. Según Gilroy hay que renunciar a las pautas nacionalistas que dominan nuestra vida cultural y pensar en el Atlántico como sitio de intercambios culturales y como fuente de inspiración para trabajos interdisciplinarios. La línea culturalista de Birmingham tuvo gran impacto en la sociología, la antropología y los estudios literarios en América Latina.

La línea posestructuralista de los estudios culturales surge de la lingüística, de los estudios literarios y de la semiótica y se inspira en el trabajo de Louis Althusser (teorización sobre los mecanismos sociales de la ideología), de Roland Barthes (lecturas de los sistemas semióticos empleados por modos diversos de expresión cultural: fotografía, propaganda comercial, industria de la moda, etc.), de Jacques Lacan (expansión del psicoanálisis freudiano con enfoque en el papel central del lenguaje en la constitución del sujeto y el pensamiento en general) y de Michel Foucault (estudios importantes sobre los

mecanismos del poder y su relación con el saber). Esta línea concibe la cultura como discursos semiautónomos que son susceptibles a análisis ideológicos. Otros intelectuales franceses que han impactado los estudios culturales latinoamericanos son Michel de Certau (tácticas cotidianas que no obedecen a las instituciones hegemónicas), Gilles Deleuze (teorías sobre conceptos como la desterritorialización y la esquizofrenia, y del rizoma como modelo de pensamiento) y Pierre Bourdieu (estudios sobre las relaciones entre las estructuras sociales y las prácticas de los sujetos que operan dentro de ellas).

3. La relación vertical (sur-sur) con desarrollos intelectuales y proyectos académicos de otras áreas geográficas como los estudios del subalterno y el poscolonialismo

En su libro *Orientalismo* (1978) el palestino Edward Said incorpora elementos de las líneas británicas y francesas en un estudio de los modos en que la cultura europea crea un discurso sobre el Oriente que la ilumina como avanzada, moderna y racional en oposición a una alteridad feminizada, brutalizada y siempre subalterna. El trabajo de Said es seminal para dos campos que se consideran fundamentales dentro de los estudios culturales: el poscolonialismo y los estudios del subalterno. En *Orientalismos,* Said muestra la creación de un repertorio de discursos de diferentes registros –literarios, políticos, filosóficos, burocráticos– que funcionan de manera interdependiente para crear al Oriente como una unidad discursiva inteligible que, a la vez, funge como espejo que refleja una Europa racional y triunfante. El concepto gramsciano de hegemonía es central en este estudio y es presentado por Said como parte de una dimensión personal, a través de una cita de los *Cuadernos de la cárcel* que él mismo traduce del italiano ya que está ausente de la versión inglesa del texto: "El punto de partida para la elaboración crítica es la conciencia de lo que uno es en realidad y que 'el conocerse a sí mismo' es un producto de los procesos históricos que han depositado en uno una infinidad de marcas sin dejar un inventario (la traducción del inglés es nuestra)."

La subjetividad inherente a la tarea investigativa es fundamental para los intelectuales que en los decenios de los sesenta y setenta han pensado la realidad del tercer mundo desde las diferentes áreas geográficas y también desde los centros metropolitanos diaspóricos. Los parteaguas políticos que dan un puntapié inicial a este esfuerzo intelectual son la Revolución cubana, la Guerra de Argelia y la descolonización en África. La publicación de las obras de Aimé Césaire, Franz Fanon y Albert Memmi, nacidos en colonias francesas, propician un diálogo intelectual sobre los efectos de la colonización y los

modos de resistencia. Fanon es quien más eco tendrá en América Latina. Su ensayo *Pieles negras, máscaras blancas* (1952) es un incisivo estudio sobre los efectos psicológicos de la colonización basado en su experiencia como psicoanalista. En *Los condenados de la tierra*, publicado en 1961 en París con introducción de Jean Paul Sartre, Fanon presenta al racismo como una forma de subyugación de occidente a la que el colonizado sólo puede responder de manera violenta. Estos dos libros funcionaron como manifiestos a la vez que como textos teóricos para una generación de intelectuales que vivió lo político y lo intelectual como indivisible.

Lo poscolonial surge como rama de los estudios culturales en la academia estadunidense recogiendo una serie de preocupaciones y textos surgidos en África, Asia, Caribe y América Latina. Fueron empleados por universidades estadunidenses y funcionan como materia prima para elaboraciones teóricas de una serie de pensadores del tercer mundo educados en instituciones de élite del primer mundo como Gayatri Chakravorty Spivak, Homi Bhabha y Edward Said. Estos autores combinan enseñanzas de las Escuelas de Birmingham y del posestructuralismo francés incorporando a sus trabajos la obra de Derrida (Spivak), de Lacan (Bhabha) y de Foucault (Said).

Considerados a veces como parte de los estudios poscoloniales, los estudios del subalterno surgen como trabajo colectivo de un grupo de historiadores de formación gramsciana en el sudeste asiático que estudian a contrapelo la historia de los subalternos para construir una nueva lectura de la relación entre hegemonía y subalternidad. Los trabajos de Ranajit Guha, Gayatri Spivak y Gyan Prakash fueron fundamentales como contrapunto para pensar la posibilidad de crear un grupo de estudios subalternos latinoamericanos, proyecto liderado por John Beverley e Ileana Rodríguez que se originó en la academia estadunidense después de la derrota sandinista (véase Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos). El subalternismo tuvo eco en las áreas menos estudiadas desde los campos tradicionales de los estudios literarios y la historia del arte, como el área andina y Centroamérica, con enfoque particular en la expresión indígena y el género del testimonio.

4. El desarrollo de una agenda de investigación en estudios culturales latinoamericanos en Estados Unidos y la participación importante de académicos latinoamericanos que trabajan en las universidades mexicanas y estadunidenses

Entre 1996 y 1997 la revista británica *Journal of Latin American Cultural Studies* realizó una serie de entrevistas a intelectuales latinoamericanos que

cultivaban prácticas de investigación y escritura adscritas, en términos generales, a los estudios culturales. Estos intelectuales, casi sin excepción, declaran que su praxis es culturalista *avant la lettre*, o sea, que están realizando un tipo de investigación dentro de agendas de investigación nacionales ("estaba haciendo historia de las ideas" dice Sarlo: "Cultural Studies Questionnaire":85) o independientemente de programas estadunidenses ("me involucré en los estudios culturales antes de saber cómo se llamaban" dice Néstor García Canclini, "Cultural Studies Questionnaire": 86). Quizá el malestar que producen a menudo los estudios culturales como práctica intelectual que se percibe como "importada" o "extranjera" tiene menos que ver con su génesis o sus textos fundacionales que con su organización disciplinar que se realizó indudablemente en Estados Unidos. En ese sentido la queja que se escucha a menudo por parte de intelectuales latinoamericanos –"nosotros ya hacíamos estudios culturales antes de que se pusieran de moda en Estados Unidos"– no sólo es sostenible sino también ampliamente justificada. Como indica Jean Franco, "los discursos metropolitanos sobre el tercer mundo han adaptado generalmente una de tres operaciones: 1] *exclusió*n –el tercer mundo es irrelevante a la teoría–; 2] *discriminación* –el tercer mundo es irracional y por consiguiente está subordinado al conocimiento racional producido por la metrópolis–; y 3] *reconocimiento* –el tercer mundo es únicamente visto como el lugar de lo instintivo–" ("Beyond Ethnocentrism": 504). De hecho, los estudios culturales latinoamericanos son organizados como tales en la academia estadunidense en diálogo con los estudios culturales anglófilos, el posestructuralismo francés, el poscolonialismo, los estudios del subalterno y una serie de movimientos locales surgidos de los movimientos de derechos civiles de los años sesenta como son los programas de estudios chicanos, afroamericanos, *queer*, de género, asiático-americanos, etc. Si bien el rótulo de estudios culturales latinoamericanos es una etiqueta de origen estadunidense, la plétora de investigaciones realizadas bajo esa rúbrica representa toda la diversidad y riqueza del hemisferio.

Gran parte del ímpetu detrás de la creación de los estudios culturales latinoamericanos procede de una importante diáspora intelectual latinoamericana en la academia estadunidense. Con una influencia parecida a la de otras diásporas, en otros momentos fundacionales de los estudios culturales (la diáspora judeo-alemana y su interés por la industria cultural en los años cuarenta, la diáspora caribeña y su desarrollo de los fundamentos de la teoría poscolonial en los años sesenta), los intelectuales latinoamericanos exiliados por razones políticas o transterrados por razones económicas cambiaron el modo de pensar lo latinoamericano en Estados Unidos. Estos intelectuales llevaron consigo una formación intelectual en la cual la relación entre prácticas

textuales y prácticas políticas era indivisible. Socavaron la visión de América Latina como una subárea de los estudios ibéricos, rechazaron la ideología imperialista y anticomunista que fomentaba los estudios de área (como señalan Gilbert Joseph, Catherine Legrand y Ricardo Salvatore en *Close Encounters of Empire* (1998), el origen de los estudios latinoamericanos como disciplina académica de la Latin American Studies Association como sociedad profesional, están teñidos de una enorme preocupación imperialista y anticomunista que dominó la escena política de Estados Unidos durante la guerra fría) e introdujeron un modo de concebir la cultura como proceso interactivo con la sociedad y como medio fundamental tanto de control hegemónico como de resistencia. En Estados Unidos, Canadá y México muchos de ellos se encontraron por primera vez con la posibilidad concreta de pensar América Latina como unidad en colaboración con colegas de otros países.

B. Los estudios culturales en México

Gracias a la relativa estabilidad ofrecida desde los 1920 por el sistema de partido único y el compromiso del PRI con la cultura nacional, México propició y fortaleció un sistema de promoción y apoyo a la cultura sin comparación en América Latina. A diferencia de otras "ciudades letradas" como Buenos Aires y Lima, la ciudad de México, después del final de la Revolución, no tuvo interrupciones importantes o cambios de giro fundamentales en la política cultural, condición que se refleja igualmente en las instituciones culturales de la provincia. La infraestructura gubernamental de fomento cultural –que apoya los museos, la literatura, la arqueología, el turismo, la danza, los festivales regionales, el teatro, la historiografía, etc.– ha sido históricamente la más amplia y fuerte de América Latina. Desde la época de José Vasconcelos el Estado mexicano ha fomentado la producción cultural al involucrar a artistas prominentes (muralistas, poetas, etc.) en sus diversos proyectos de gestión cultural; también ha invertido muchísimo en la preservación del patrimonio nacional en museos, archivos y publicaciones. La cultura en México está fuertemente promovida por programas educativos, becas, subvenciones, premios, publicaciones, festivales, etc., todos apoyados por agencias gubernamentales (Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo de Cultura Económica, Instituto Nacional de Bellas Artes, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes) en espacios comerciales, pedagógicos, investigativos, festivos y turísticos, entre otros. La política cultural (para con el cine, el arte, la literatura, el teatro, la danza, la música, las fiestas regionales, la arqueología, la historia, etc.) ha sido elemento imprescindible de la política nacional por casi un siglo

(Tovar y de Teresa: 36-50), y se han asignado presupuestos mucho más significativos que en cualquier otro país de América Latina.

Este apoyo gubernamental obviamente implica una falta de independencia en el arte que recibe subvención y la política cultural mexicana muchas veces depende de la política (y a veces del capricho) de los que ocupan oficinas ejecutivas (presidentes, gobernadores) y sus nombramientos de funcionarios culturales. Censura, amiguismo, nepotismo, caudillismo, discriminación racial y misoginia han sido elementos característicos de la gran máquina cultural mexicana en diferentes momentos históricos, consecuencia inevitable, quizá, del sistema político que hasta tiempos muy recientes efectivamente no ha permitido la participación de más de un sólo partido. No obstante estas fallas, la inversión del gobierno mexicano ha posibilitado una infraestructura de producción y diseminación cultural impresionante.

Si bien el impulso de este apoyo ha sido de corte nacionalista, como parte fundamental de su misión como país comprometido con políticas culturales de izquierda, México también dio asilo, durante los años sesenta y setenta, a miles de intelectuales exiliados del resto de América Latina que se insertaron en la academia y en la administración cultural estatal con relativa facilidad. Además de contribuir al desarrollo de la investigación y docencia disciplinar en el país que los albergó, estos intelectuales tuvieron la oportunidad de interactuar con colegas de otros países y pensar de manera más orgánica fenómenos culturales y políticos latinoamericanos. Esta experiencia de colaboración entre intelectuales de diferentes países y formaciones académicas se dio también en otras ciudades del exilio como fueron París, Madrid y Barcelona pero la posibilidad de inserción en México hizo que el corpus de productos surgidos de este exilio fuera más abundante y más complejo. Como apuntamos antes para el caso estadunidense, el desarrollo de los estudios culturales en México se realizó en diálogo con fenómenos intelectuales y culturales locales, entre ellos una vibrante tradición de investigación sobre culturas subalternas, anclada principalmente en la antropología.

En su calidad de país refugio, México albergó y posibilitó el trabajo de algunas de las figuras más destacadas del campo de los estudios culturales en América Latina como son Néstor García Canclini y Jesús Martín Barbero, todos colegas de los mexicanos Carlos Monsiváis y José Manuel Valenzuela Arce, estos investigadores han hecho contribuciones fundamentales a las agendas de investigación de los estudios culturales latinoamericanos.

Néstor García Canclini, autor del ya clásico libro *Culturas híbridas* de 1989, propuso ahí la práctica de "ciencias sociales nómadas" para tomar en cuenta su nueva "concepción hojaldrada del mundo de la cultura" (14-15). La hibridez, término desarrollado por García Canclini, no sólo refleja la "hetero-

geneidad multitemporal", es decir "los cruces socioculturales en que lo tradicional y lo moderno se mezclan", los cuales no sólo caracterizan la producción cultural latinoamericana contemporánea (14), sino también la imposibilidad de comprender las expresiones cultas, populares y masivas como categorías discretas de producción cultural. La crítica literaria o de arte que se limitaba a lo culto, la antropología y los estudios folklóricos que se enfocaban sólo en lo popular, y la comunicación y estudios de cine que se interesaban únicamente en "la cultura masiva" tenían que entrar en diálogo.

García Canclini, nacido en Argentina, residente de México desde 1976, es profesor en la Universidad Autónoma Metropolitana, campus Iztapalapa, donde fundó en 1990 el programa de estudios sobre Cultura Urbana. García Canclini es autor de textos seminales sobre la cultura popular, la industria cultural, el consumo cultural y la globalización como *Las culturas populares en el capitalismo* (1982) y *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización* (1995). Su teoría de la hibridez en particular ha tenido influencia significativa más allá de los estudios latinoamericanos. Sus textos han sido traducidos y son leídos y discutidos en el ámbito de los estudios culturales y de la globalización en todo el mundo.

Martín Barbero, español de nacimiento y nacionalizado colombiano, también ha desarrollado una parte importante de su trabajo intelectual como investigador y docente en México. Sus años (1995-2002) en el Departamento de Estudios Socioculturales del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, en Guadalajara, fueron también el periodo de publicación de algunas de sus obras más destacadas sobre los medios masivos y la globalización (aunque su obra fundamental sigue siendo *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*, de 1987). También coincidieron con la época en la que los estudios culturales empezaron a legitimarse como práctica, con variaciones múltiples y muchas veces sin espacios institucionales, en la academia latinoamericana. Entre las publicaciones de su época mexicana, cuentan *Oficio de cartógrafo: travesías latinoamericanas de la comunicación de la cultura* (2002) y *Al sur de la modernidad: comunicación, globalización y multiculturalidad* (2001).

Por su noción de la mediación, conceptualiza el papel de la recepción y la demanda de la audiencia en la determinación del contenido de producto cultural de los medios masivos. También afirma que el público latinoamericano no es mera víctima pasiva de una propaganda ideológica de las industrias culturales, sino interlocutor activo con los productores culturales. Esta teoría de la mediación la emplea para realizar lecturas innovadoras sobre el melodrama latinoamericano y la industria de las telenovelas; asimismo aplica otro concepto suyo, el del "mapa nocturno". Siguiendo las recomendaciones

de Raymond Williams de remapear los conceptos de interrogación teórica para tratar nuevas formulaciones multidisciplinarias de investigación, propone releer la cultura no desde la producción –enfoque tradicional de la crítica académica– sino desde el consumo, terreno menos conocido: de ahí la necesidad de elaborar nuevos mapas nocturnos para guiar a los nuevos críticos en la oscuridad.

Carlos Monsiváis es investigador en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en la ciudad de México. Como cronista ha publicado observaciones sagaces sobre la vida política, cultural, sexual y cotidiana de los mexicanos. Es pionero en aplicar una crítica aguda y teóricamente informada, no sólo a la alta cultura (tiene estudios seminales sobre poesía y narrativa mexicana) sino también a la cultura popular (fiestas y santos populares) y a la masiva (música popular, cine, televisión, deportes). Monsiváis reconoció temprano el peso de la industria cultural y de los ritos comunitarios en la esfera pública mexicana, tomándolos en serio en su crítica desde los años setenta en tales obras como *Escenas de pudor y liviandad* de 1988 y *Los rituales del caos* de 1995, en las que, con un formato de crónicas concisas y sagaces, trata temas eclécticos. Un libro más reciente, *Aires de familia* de 2000, trata más ampliamente la historia de procesos culturales en América Latina desde finales del siglo XIX. Hoy en día "su obra se ha vuelto indispensable para cualquier intento de aproximación a la cultura mexicana; no sólo porque la describe tan bien, sino porque en realidad se ha convertido en una de sus voces definitivamente paradigmáticas".[1]

José Manuel Valenzuela Arce, investigador en el programa de estudios culturales del Colegio de la Frontera Norte, en Tijuana, tiene publicaciones notables sobre la cultura fronteriza, la popular urbana y la de los jóvenes, áreas que ha trabajado desde los años ochenta. Coordinó en 2003 la edición de *Los estudios culturales en México*, colección que reúne ensayos importantes de García Canclini, Monsiváis y también de otros investigadores pioneros del campo (Rossana Reguillo y Jorge González, por ejemplo). Sus monografías –dos ejemplos notables son *Nuestros piensos: culturas populares en la frontera México-Estados Unidos* (1998) y *Vida de barro duro: cultura popular juvenil y graffiti* (1997)– representan uno de los primeros cuerpos significativos de trabajo crítico producido en América Latina que se identifica, sin reservas, con el proyecto de estudios culturales.

Como estos cuatro pensadores se cuentan entre los críticos más prolíficos y más leídos en múltiples campos de estudio (artes, literatura, sociología, antropología, comunicación, historia, etc.) en los últimos decenios, su interés

[1] Kraniauskus, "Carlos", 1997, p. 111.

colectivo en tratar categorías diversas de producción cultural, incluyendo las que hasta tiempos muy recientes han sido las más desdeñadas por la inteligentsia –entre ellas la historieta (Monsiváis), la película "B" (Valenzuela Arce), la telenovela melodramática (Martín Barbero), las artesanías (García Canclini), el corrido fronterizo (Valenzuela Arce), los santos populares (Monsiváis)–, y también en explorar aspectos antes ignorados del consumo cultural, ha transformado dramáticamente las posibilidades de temática de investigación académica en las humanidades y ciencias sociales mexicanas. Aunque otras figuras latinoamericanas se destacan por su influencia por abrir nuevos espacios de crítica en los últimos años (por ejemplo, Beatriz Sarlo en Argentina y Silviano Santiago en Brasil), ningún otro país ha visto la amplitud de objetos de estudio no tradicionales como aparece en la obra de estos cuatro investigadores.

Otra razón por la cual los estudios culturales encontraron un terreno tan fértil en México ha sido el poder de las industrias culturales mexicanas. Como los otros países grandes de la región –Brasil y Argentina– la industria cultural mexicana ha producido para el resto del continente y para la población latina en Estados Unidos. La continuidad política en México ha permitido que la influencia de la cultura mexicana en el exterior haya sido constante. En la época dorada de cine mexicano (1936-1955), por ejemplo, el cine nacional se exportaba a los muchos países hispanoparlantes que no tenían su propia industria y por consiguiente no podían producir una cantidad suficiente de películas en español para satisfacer la demanda nacional. De hecho, en esta época "clásica" de cine latinoamericano, sólo México "parece haber realizado cabalmente el modelo de producción industrial" (Paranaguá, *Tradición*: 101). En los años sesenta y setenta, la época del auge de la historieta latinoamericana, las empresas mexicanas como Editorial VID, exportaron títulos populares, tales como *Memín Pinguín* y *Lágrimas, Risas y Amor* a muchas partes de América Latina. Hoy en día Televisa, empresa mexicana de producción y emisión televisiva, se cuenta entre las corporaciones de mayores ganancias en toda Latinoamérica. Sus programas se exportan y las estrellas de actuación de todo el continente acuden a sus estudios para trabajar. La industria musical mexicana también tiene una historia larga de ser una de las más prolíficas del continente. La capacidad de estas industrias de diseminar sus productos a enormes públicos nacionales e internacionales señala su importancia como medio para moldear gustos y trasmitir valores a todo el hemisferio. Si bien, como ha sido el caso de la exportación de la cultura estadunidense a América Latina, este poder industrial implica el potencial para un imperialismo cultural de escala menor, la influencia de la cultura de los medios masivos mexicanos a través de América Latina es innegable.

No obstante la importancia de las industrias culturales mexicanas, el estado admirable del desarrollo de infraestructura de gestión cultural en México y la enormidad de la influencia de los pioneros de los estudios culturales latinoamericanos que han trabajado en México (aparte de algunos programas, muchas veces impulsados por los mismos pioneros de celebridad internacional, becarios premiados por fundaciones de alto prestigio mundial) los estudios culturales existen más como práctica individual que como campo institucional en la academia mexicana, lo que evidencia la tradición disciplinaria en el país. En realidad pasa lo mismo en toda América: los estudios culturales latinoamericanos siguen exhibiendo cierto sabor subversivo por la acogida fría que les han dispensado desde los espacios de las disciplinas tradicionales. Los investigadores y docentes que trabajan estudios culturales, aplicando metodologías interdisciplinarias, muchas veces lo hacen desde las disciplinas tradicionales, por lo cual, según Valenzuela Arce, los estudios culturales en México han tomado forma más de "una comunidad interpretativa" que de "una nueva disciplina" (Valenzuela Arce, "Introducción": 26, 33).

II. LOS ESPACIOS DE LOS ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS

Los estudios culturales son practicados en general por intelectuales formados en disciplinas tradicionales como la literatura, la antropología y la historia, aunque hay investigadores formados en otras disciplinas (Daniel Mato, por ejemplo, es economista) que a menudo trabajan en departamentos tradicionales. También hay investigadores latinoamericanos (y latinoamericanistas) que forman el campo, quienes trabajan o fueron formados en programas concebidos como interdisciplinarios (en ciencias sociales, por ejemplo) o formaron parte de colectivos interdisciplinarios o revistas de interpretación cultural. Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo fueron los fundadores del Club de Cultura Socialista en Buenos Aires; Nelly Richard fundó en Santiago de Chile la *Revista de Crítica Cultural* en la que participaron muchas de las activistas del colectivo feminista *La Morada*; *Punto de Vista* fundada por Beatriz Sarlo en Buenos Aires fue un foro importante para la discusión de la relación entre sociedad y cultura y tradujo por primera vez al español textos de Stuart Hall, Raymond Williams, Edward Said, entre otros. *Otra Parte*, *Confines* en Buenos Aires (en la que participan Nicolás Casullo y Federico Galende, entre otros), *Debate Feminista* en México y *Nueva Sociedad* en Venezuela, son algunas de las revistas que más se han dedicado a la discusión de temas de estudios culturales. Algunas editoriales pequeñas o independientes como la del Instituto de

Estudios Sociales y Culturales Pensar (de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá), Nueva Sociedad en Venezuela, Beatriz Viterbo en Argentina y Cuarto Propio en Chile fueron fundamentales en la publicación de textos de estudios culturales, complementando las publicaciones que aparecieron en editoriales establecidas como las universitarias, Norma, Siglo XXI Editores y Sudamericana.

La forma más "tradicional" de los estudios culturales es la de la crítica cultural (aquí empleamos el término "crítica cultural" en su acepción más general: la crítica de la cultura, a diferencia del uso por algunos críticos, en especial Nelly Richard en Chile, para referirse a una práctica crítica muy particular –y sutilmente distinta de las de los estudios culturales, véase la entrada para el término en este mismo volumen–, en la que se aplican metodologías y teorías multidisciplinarias a la crítica de la producción y consumo de la cultura, ampliamente definida, como parte de un proyecto político de interrogar jerarquías culturales y sociales, y mecanismos de comunicación y manipulación ideológica. Esta visión conforma programas de estudio cuyo fin es formar investigadores, profesores y lectores no especializados que buscan una perspectiva crítica que fomente el cambio social. Estos programas se basan en los diferentes hilos genealógicos de teoría crítica metropolitana (los de la Escuela Birmingham, el postestructuralismo francés, la Escuela Frankfurt, etc.) y también como ya lo elaboramos en la parte anterior, en la tradición del ensayo latinoamericano. Asimismo, introducen diferentes metodologías disciplinarias para preparar a los estudiantes para revisar archivos, entrevistar a informantes, interpretar textos escritos y visuales, seguir los procesos de comunicación cultural de los medios masivos, analizar los hábitos de consumo cultural, interpretar datos demográficos, etc. Como programas definidos por su interdisciplinariedad, se obligan a proveer acceso a los fundamentos metodológicos de básicamente todas (o casi todas, García Canclini ha señalado la falta de análisis económico ("Épica": 42-43) las disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades.

Para formar nuevas generaciones de críticos es imprescindible un programa de estudio con bases sólidas en la teoría crítica. Tales programas de posgrado se organizan, entonces, no tanto por géneros de producción cultural, ni por periodos, ni por aproximaciones disciplinarias, ni por contextos geopolíticos, sino por ciertas temáticas o ramas de teoría crítica, las que ponen en juego diálogos teóricos de la actualidad. En un texto ampliamente conocido en años recientes, en el ámbito de los estudios culturales latinoamericanos, *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales* (Mabel Moraña, ed.), se puede ver cómo se ordena el campo alrededor de este tipo de temática al observar algunos de los títulos

de las ocho secciones en las que se divide: "Globalización y multiculturalidad", "Márgenes sociales: género, ciudadanía", "Intelectuales, esfera pública y políticas culturales", "Culturalismo y crítica del canon", "Saberes locales, movimientos sociales y construcción de sujetos". Las nuevas maestrías y doctorados en estudios culturales en universidades latinoamericanas tienden a basarse en discusiones teóricas sobre tales temas. Algunos ejemplos incluyen programas en la Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador), la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia), la Universidad Nacional de Colombia, y el Colegio de la Frontera Norte (México). La maestría en estudios de la cultura de la Universidad Andina Simón Bolívar propone "una reflexión académica" con un enfoque en el "mundo andino", el que toma en cuenta "los contextos históricos y político-sociales, estructuras de poder, procesos generados por la informática y la comunicación, y dimensiones de clase, étnicas, regionales y de género".[2]

Dada la implícita perspectiva política de la teoría crítica que da forma a estos programas –la que señala una necesidad de familiarizar a los estudiantes con las actividades en la esfera pública de los movimientos de resistencia comunitarios– algunos programas han buscado establecer vínculos concretos con los actores y organizaciones sociales, fuera de la academia. Este gesto va más allá del cuestionamiento de jerarquías del poder al descentrar la academia (institución hegemónica, elitista) de la crítica cultural con el fin radical de reconfigurar el saber dominante. Por ejemplo, el Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales de la Universidad Central de Venezuela "favorece la participación en sus actividades de intelectuales de fuera de la academia y, más en general, el desarrollo de relaciones de colaboración con otros actores sociales".[3]

Los objetivos pedagógicos de los programas y cursos de estudios culturales latinoamericanos son diversos. Como no es una disciplina tradicional, sino más bien un conjunto de prácticas interdisciplinarias, no ha asumido una forma fija, aunque en general sus partidarios comparten algunas pautas metodológicas, las que se han mencionado: el carácter implícitamente político (de espíritu izquierdista) que da forma a los proyectos investigativos y pedagógicos; el aspecto inevitablemente multidisciplinario de interrogación de los diferentes artefactos y prácticas culturales; y la falta de elitismo en la selección de objetos de estudio. Sin embargo, algunos programas (y si se cuentan los diplomados o especializaciones, que son la forma que toman la mayoría de los programas de posgrado en América Latina sobre cuestiones culturales)

[2] <www.uasb.edu.ec/progacad/maestria/estudioscultura.html>.
[3] <http://www.globalcult.org.ve/Program.htm>.

han asumido una postura más práctica que política y se encargan de formar profesionales que se desempeñen en agencias o fundaciones culturales y en las industrias culturales. Para los estudiantes a quienes estos programas se dirigen, los que busquen una "formación de agentes culturales" (Olmos: 145), es importante no sólo entender qué y cómo comunica la cultura, sino también explorar cuestiones de historia, economía, leyes, promoción y administración de la cultura. En este contexto, los estudios culturales se entienden no sólo como una metodología crítica sino también como una guía a la infraestructura de los medios diversos (tanto públicos como privados) de creación, diseminación, consumo y preservación cultural. Aunque la mayoría de los estudiantes se insertan en una infraestructura nacional o regional de agencias culturales, son informados de los mecanismos globalizados que inevitablemente afectan los ámbitos regionales.

El concepto que da forma a estos programas es el de "Gestión Cultural", materia de capacitación promovida por la UNESCO desde los años setenta y actualmente fomentada en América Latina por la Organización de Estados Iberoamericanos (Stenou: 9). Cuenta este campo desde 1997 con su propia organización profesional, la Red Iberomericana de Centros y Unidades de Formación en Gestión Cultural (IBERFORMAT), la que provee un punto de encuentro para anunciar congresos, publicaciones y programas de estudio, y que organiza seminarios "de formación de formadores en gestión cultural" para sus miembros (www.iberformat.org/home.php). Esta visión utilitaria no refleja la aproximación cuestionadora y muchas veces políticamente radical que se asocia históricamente con los estudios culturales y para muchos es un proyecto totalmente ajeno al de estudios culturales latinoamericanos.

Sin embargo, si bien los programas de gestión cultural se beneficiarían de una aproximación más crítica al estudio de la cultura, los programas más ortodoxamente críticos de estudios culturales, que a veces se enfocan casi exclusivamente en la teoría crítica, serían más abarcadores e intelectualmente completos si tomaran en cuenta los aspectos más funcionales de la cultura enfatizados por los programas de gestión. No obstante estas diferencias fundamentales en conceptualización, los programas de gestión finalmente son instrumentos de la cultura hegemónica estatal, muchos de los términos y conceptos que se manejan en los diplomados de gestión coinciden con los de los estudios culturales: los programas en gestión cultural, en efecto, casi siempre incorporan módulos de estudio sobre la misma teoría crítica que fundamenta los programas más "tradicionales" de estudios culturales. En los programas de gestión, la cultura se entiende como "recurso", noción elaborada por George Yúdice como "mucho más que una mercancía: constituye el eje de un nuevo marco epistémico donde la ideología y buena parte de lo que

Foucault denominó sociedad disciplinaria […] son absorbidas dentro de una racionalidad económica o ecológica, de modo que en la 'cultura' […] tienen prioridad la gestión, la conservación, el acceso, la distribución y la inversión" (*El recurso*: 13). Los programas en gestión cultural, entonces, tratan cuestiones de política cultural, globalización, identidad, industria cultural y crítica cultural; pero también enseñan sobre administración, mercadotecnia, turismo, procuración de fondos, conservación, cooperación internacional y patrimonio. En México, por ejemplo, ya han pasado por diversos programas de Gestión Cultural, organizados por CONACULTA, más de 14 000 estudiantes.

Otros programas han tomado como responsabilidad la formación en posgrado de profesores e investigadores en activo que necesitan un título para mantener sus puestos conforme a los nuevos esquemas de jerarquización académica que requieren títulos de maestría y posgrado. En este tipo de programas la denominación "estudios culturales" es un término abarcador que permite la participación de profesionales en las humanidades y en las ciencias sociales. Esto sucede en muchos países, especialmente los del Cono Sur donde la profesionalización de la carrera docente universitaria, después de la redemocratización, ha obligado a muchos docentes e investigadores a enrolarse en programas de posgrado semiescolarizados. La ventaja de proponer programas de maestría y doctorado en términos abarcadores, como los de los estudios culturales, es que permiten la participación de personas formadas en disciplinas diferentes.

En Estados Unidos (y este paradigma también se refleja con ciertas variaciones contextuales en Canadá, Europa, Australia, Asia, etc.), sobre todo en los departamentos de español y portugués, los estudios culturales latinoamericanos han heredado o se han fusionado con otras ramas de estudio de distintas metas pedagógicas. Como han asumido un lugar central en programas que anteriormente se enfocaban en cuestiones lingüísticas –principalmente la enseñanza de los idiomas español y portugués– y literarias –filología, estudio del canon literario, análisis formal–, no siguen precisamente la forma interdisciplinaria del campo definida en los temas de debate por sus mismos profesores de los congresos y revistas, ni mucho menos en los modelos que hay de los nuevos programas independientes de estudios culturales en América Latina. Como los departamentos de español y portugués son los únicos espacios académicos en los países no hispanoparlantes donde se estudia América Latina tanto en español como en portugués, éstos han resultado el ámbito clave para la institucionalización de los estudios culturales latinoamericanos en el extranjero.

En los estudios de licenciatura, la enseñanza de lengua y literatura ha sido suplida por un enfoque amplio en la producción cultural latinoamerica-

na. Es común que un estudiante de español o portugués, en Estados Unidos o en Canadá, se encuentre en sus clases con literatura, cine, música popular, arte, caricatura, quizá historiografía, etnografía y hasta comida y probablemente un poco de teoría crítica. Las prácticas metodológicas que antes se utilizaban para la enseñanza, con su énfasis en la literatura, no sirven ya a la mayoría de los estudiantes, quienes lejos de querer ser expertos en un canon literario, tienen diversos motivos para especializarse en español y, a un grado mucho menor, en portugués. Muchos de ellos desean insertarse en campos profesionales que van desde la educación y los servicios sociales hasta el derecho, la diplomacia, la salud pública, la industria cultural y las artes. Buscan, por consiguiente, obtener cierta competencia cultural además de la capacitación lingüística. Como tienen la intención de emplear el español o el portugués, ya sea en su trabajo o en espacios hispanoparlantes en los cuales tienen sus orígenes, les conviene saber lo más posible de la historia, cultura e identidad de esas regiones.

En América Latina los estudios culturales han servido como telón de fondo para debates sobre la formación primaria y secundaria, especialmente en lo que respecta a los objetivos "modernos" de la educación, o sea, la formación de ciudadanos, y de los nuevos objetivos posmodernos de formar trabajadores para el mercado global. Como señala García Canclini, el proceso de emancipación que acompañó la modernización logró un progreso indudable en la alfabetización y educación de grandes sectores de la población y la autonomía de la ciencia, el arte y la literatura (*Imaginarios*: 21-22). El modelo educativo en que se basó este proceso era enciclopedista, disciplinario y positivista. Frente a la desazón ocasionada por la desinversión en educación y los estándares recesivos de escolaridad en los últimos treinta años, muchos funcionarios proponen modelos educativos más interdisciplinarios y el abandono de las disciplinas tradicionales de la transmisión de lo nacional como son la literatura y la historia en los niveles primarios y medios del sistema educativo. Si bien esta propuesta no parte directamente de los estudios culturales tiene como base algunos preceptos desarrollados en el campo, como son la jerarquización de los discursos mediáticos, el concepto de texto (en reemplazo del de obra literaria), la organización del conocimiento en campos amplios, etc.: tanto la promulgación de la Ley Federal de Educación en Argentina en 1993 como la propuesta de eliminar la enseñanza de historia anterior al siglo XV en los niveles medio y superior en México, son ejemplos de esta reorganización de la educación, haciendo un uso sesgado (y poco productivo) de las propuestas de los estudios culturales.

Mientras los programas universitarios van tomando formas cada vez más fijas, la praxis facilitada por estas nuevas configuraciones y fusiones discipli-

narias exhibe una creatividad inaudita. Estudios que hubieran sido impensables hace una generación ahora surgen desde disciplinas diversas bajo la rúbrica de los estudios culturales. La cultura popular y de los medios masivos se discuten en espacios compartidos por investigadores de formaciones distintas, como en *Rockin' las Americas: The Global Politics of Rock in Latin/o America*, libro coeditado por una antropóloga, un crítico literario y un historiador (Pacini Hernández, *et al.*). Los textos –ahora visuales, musicales, auditivos, corporales– se analizan desde perspectivas y metodologías distintas, pero en espacios no cerrados por fronteras disciplinarias, como es el caso de *Galerías del progreso: museos, exposiciones y cultura visual en América Latina*, coeditada por Beatriz González Stephan y Jens Andermann, o *Everynight Life: Culture and Dance in Latin/o America*, coeditado por Celeste Fraser Delgado y José Esteban Muñoz. En la actualidad, conceptos generales de debate teórico como género, sexualidad, raza, criminalidad, memoria, subalternismo, migración, locura, frontera, etc. abren estos espacios de diálogo interdisciplinario, en textos como *Sexo y sexualidades en América Latina*, editado por el crítico literario Daniel Balderston y la historiadora Donna Guy.

Aparte de estas obras colaborativas, las monografías de investigadores individuales también resultan cada vez más difíciles de categorizar en términos disciplinarios, como ha sido el caso con un sinfín de títulos en años recientes. Algunos ejemplos representativos son: *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cuzco*, de la antropóloga peruana Marisol de la Cadena; *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, del historiador y antropólogo mexicano Claudio Lomnitz; *The Revolutionary Imagination in the Americas and the Age of Development* de la profesora de literatura estadunidense y estudios étnicos, María Josefina Saldaña Portillo; *Ficciones somáticas: naturalismo, nacionalismo y políticas médicas del cuerpo (Argentina 1880-1910)* de la crítica literaria argentina, Gabriela Nouzeilles; *The Art of Transition: Latin American Culture and Neoliberal Crisis* de la crítica literaria estadunidense Francine Masiello; *Músicas locales en tiempos de globalización* de la etnomusicóloga colombiana Ana María Ochoa.

III. POLÉMICAS Y DEBATES

Los cambios en la práctica de la investigación, entonces, han sido profundos, mientras que las reestructuraciones institucionales han sido, en realidad, mínimas. El problema de la capacitación metodológica para realizar crítica sagaz e informada de diversos géneros de producción cultural y desde las múltiples perspectivas críticas necesarias para entender cómo funciona un texto

(o una performance o un artefacto, etc.) en sus funciones de obra artística, medio de comunicación y producto comercial de consumo cultural, no se ha resuelto. Muchos críticos se han quejado de la ingenuidad de colegas que entran en diálogo con disciplinas en las que no tienen preparación formal sin darse cuenta de su falta de autoridad y eventual incapacidad de contribuir productivamente en tal intercambio, como si se realizara en lengua extranjera. Lo que se presenta como "multidisciplinariedad" en realidad puede ser un mero "pensamiento no disciplinado" (Trigo, "General": 8), y se ha vuelto lugar común criticar los estudios culturales por su "ligereza epistemológica" (Castro Gómez, "Apogeo": 347). Sus defensores han dicho que "los estudios culturales no son una 'antidisciplina libre' sino un área común de conocimiento que ha contribuido a una retroalimentación de las disciplinas", que su transdisciplinariedad "dinamiza" ya existentes procesos de ruptura epistemológica en la universidad contemporánea (Castro Gómez, "Apogeo": 352), y que la "tensionalidad" producida por los "choques" ocasionados por las travesías de límites disciplinarios es intelectualmente productiva (Richard, "Conflicto": 443). Sin embargo, las apologías frecuentes del campo no han silenciado las protestas "constantes" de los que ven en los estudios culturales demasiado "populismo consumista" y "metodologías flojas" (Trigo, "Practices": 363).

Hay investigadores que con una preparación tradicional disciplinaria se han sentido presionados a salir de su línea habitual de investigación o enseñanza para mantenerse intelectualmente relevantes, pero sin tener a su alcance fuentes de capacitación y, por consiguiente, producen trabajos muy superficiales siguiendo algunos modelos de los estudios culturales que apenas toman en cuenta los debates teóricos del campo. Algunos jóvenes tesistas, sin preparación multidisciplinaria, se ven forzados a formular proyectos que cruzan fronteras disciplinarias para conseguir una inserción laboral o aumentar las posibilidades de publicación de su trabajo en un mercado editorial académico que prefiere estudios que atraen a lectores de más de un solo campo. Por otro lado, hay jóvenes investigadores inscritos en los nuevos programas de estudios culturales que no reciben la preparación disciplinaria necesaria para un mercado de trabajo todavía definido por disciplinas tradicionales, quienes descubren demasiado tarde que la multidisciplinariedad en sí no es necesariamente una metodología institucionalmente práctica. Muchos centros pioneros de estudios culturales latinoamericanos tienen programas de estudio todavía experimentales y muchas veces improvisados que dependen del profesorado del que se dispone (formados en disciplinas tradicionales) para enseñar sus cursos y asesorar a sus estudiantes. Si bien en algunas partes del mundo, ya se asevera que "en cuanto a su historia, sus valores y su orientación metodológica, los estudios culturales sí son una disciplina distinta"

(Couldry: 9), en América Latina (y para la mayoría de latinoamericanistas en países extranjeros) todavía no funciona así.

Por otro lado, estos nuevos programas han tenido que definirse para obtener espacio institucional. Han tenido que establecer programas de estudio, cursos de metodología, relaciones con las disciplinas y cánones teóricos. Si el problema de los estudios culturales "nómadas" –los que se colocan en los intersticios entre disciplinas y buscan aporías no explicadas por las disciplinas tradicionales– es su eventual falta de rigor disciplinario, hay otros riesgos inherentes en la institucionalización de programas interdisciplinarios de estudios culturales. Nelly Richard se preocupa por la apariencia de "una versión demasiado burocratizada de los estudios culturales que persigue una ecuación satisfecha entre la gobernabilidad de la política, la administración de lo social, la maniobrabilidad de lo cultural, la aplicabilidad de los saberes: todo esto cruzado por un deseo de traducibilidad de las diferencias a un liso sistema de intercambios donde el registro práctico de la transacción y de la negociación prevalecen sobre el registro teórico-crítico del conflicto y del antagonismo" ("Conflicto": 445). Es un problema con el que se ha enfrentado Richard al introducir un nuevo "Magíster en Estudios Culturales" en la Universidad de Artes y Ciencias Sociales en Chile: su institucionalización puede perjudicar lo que ha sido el poder subversivo de los estudios culturales por lanzar sus interrogaciones siempre desde los márgenes de la academia.

Otra cuestión no resuelta trata del papel de la literatura "de calidad" en un campo que va cediendo cada vez más espacio a la expresión popular y el papel de la estética en la crítica cultural ya dominada por interrogaciones políticas o sociales. Beatriz Sarlo ha expresado una nostalgia por la época de la "nueva izquierda" (periodo que define como de finales de los 1950 a principios de los 1970) cuando se proponían conexiones importantes entre la literatura (categoría de expresión que se entiende como alta expresión estética) y "la revolución" ("Cultural Studies and Literary Criticism": 25). En tiempos más recientes, se ha criticado –justificadamente, según Sarlo– el elitismo de la expresión literaria; ahora, con el auge de los estudios culturales, se ha visto "la redención social de la crítica literaria a través del análisis cultural" (28) y las cuestiones sociales han asumido el lugar central antes ocupado por las estéticas en la crítica literaria. Sarlo observa que esta división (crítica estética contra crítica social) ha sido mucho más pronunciada en los estudios latinoamericanos que en los metropolitanos: "Todo parece sugerir que nosotros los latinoamericanos debemos producir obras apropiadas para el análisis cultural, mientras que Otros (o sea los europeos) tienen el derecho de crear obras adecuadas para la crítica de arte" (33). Sin embargo, para Alberto Moreiras, "la nueva función subalterna de estudios literarios le otorga una

fuerte potencia disruptiva. Estamos lejos de haber 'terminado' con lo literario, pero las herramientas adecuadas para la reflexión literaria deben rediseñarse para tomar en cuenta las nuevas configuraciones del saber" ("Irruption": 716). Agrega que "una revisión fundamental de la razón crítica debe abandonar sus horizontes esteticistas o historicistas, una herencia del pasado modernista, y procurar la desarticulación de la polaridad dentro/fuera en la cual cada historicismo estético y toda teoría culturista de la modernidad se fundamenta" (719). Aunque la visión de Moreiras predomina, por lo menos entre la rama más politizada del campo, las preocupaciones de Sarlo siguen siendo reconocidas como válidas y perturbadoras.

Esta misma oposición centro-periferia, donde América Latina se coloca siempre lejos del centro, se ha intensificado en años recientes, quizá por la popularidad inmensa del español en los Estados Unidos, la que ha ocasionado un incremento notable en la cantidad de latinoamericanistas entrenados en este país y también una migración intelectual de América Latina a Estados Unidos. Cada vez hay más oportunidades de trabajo para especialistas en estudios culturales latinoamericanos en Estados Unidos, principalmente en departamentos de español. Un gran número de latinoamericanos transterrados (Walter Mignolo, Hugo Achúgar, Beatriz González Stephan, Román de la Campa, Ileana Rodríguez, Arturo Arias, Mabel Moraña, Josefina Ludmer, Sylvia Molloy, José Rabasa, Graciela Montaldo, para nombrar sólo algunos) se han establecido cómodamente en la academia estadunidense. Éstos, junto con la gran cantidad de latinoamericanistas estadunidenses sacan partido de la afluencia de las universidades, las bibliotecas, las fundaciones y las editoriales de Estados Unidos en comparación con la debilidad de instituciones equivalentes en América Latina, para obtener becas, llevar a cabo investigaciones, participar en congresos internacionales y publicar sus trabajos (muchas veces en inglés). Como consecuencia, la academia estadunidense se ha posicionado al centro del campo de los estudios culturales latinoamericanos y el inglés se ha vuelto para muchos su *lingua franca*. Por lo tanto, en algunas ocasiones el resentimiento que se ha articulado respecto a estas jerarquías del saber en las Américas se ha dirigido específicamente a los estudios culturales: "quienes encarnan estas figuras de la otredad en su condición material de sujetos distintos y distantes de los centros de autoridad y control discursivos, resienten los estudios culturales como un metadiscurso globalizador avalado por un circuito de garantías metropolitanas que reinstitucionaliza –por conducto académico– varias nuevas formas de dominio internacional" (Richard, "Intersectando"). Sin negar la existencia de estas jerarquías institucionales y lingüísticas, responde Alberto Moreiras: "la pugna entre los latinoamericanistas estereotipados del sur y los del norte es una pelea simulada,

una lucha entre bufones, ya que [...] el latinoamericanista latinoamericano, o quien asume tal posición, no tiene un derecho auténtico de apropiarse de la representación de la negación subalterna porque éste también piensa desde el discurso colonial, igual que, por ejemplo, el latinoamericanista estadunidense (y todos los demás cosmopolitanos y neocosmopolitanos, al grado que sean latinoamericanistas) no es representativo impecable del sistema de dominación epistémica" ("Irruption": 720). La academia latinoamericana sólo se puede entender como subalterna en relación con la academia metropolitana, pero para nada está marginada en relación con los grupos rutinariamente excluidos de los medios de representación, el diálogo global de ideas y la educación pública. Sin embargo, en los congresos internacionales, la tensión norte-sur no se puede ignorar, y la capacidad superior de diseminación de la producción intelectual realizada en inglés, aunque trate América Latina, sigue siendo inevitable.

Por otro lado, en lo que sí se publica en español, se reflejan también jerarquías. Si en algunos países de América Latina –en general los más grandes y más ricos como Argentina, Brasil, México, Chile– publican más y envían a más profesores a participar en congresos y coloquios internacionales que otros, el poder económico de España es otro factor que se tiene que tomar en cuenta al pensar el tema de las jerarquías del saber. Como observa Néstor García Canclini, "las casas editoriales españolas, quienes controlan el mercado para libros en español con una proporción de siete a tres en relación con el conjunto de editoriales de la ciudad de México, Buenos Aires y el resto de América Latina, ven al continente como creador de literatura y como área de expansión para su clientela española. Rara vez publican estudios culturales, sociológicos o antropológicos de latinoamericanos, y cuando lo hacen sus afiliados en Argentina, Chile, Colombia o México limitan su circulación al país de origen" ("Cultural Studies and Revolving Doors": 13). No obstante la importancia del interés en relaciones de poder expresado por los estudios culturales latinoamericanos, sean realizados desde Asunción, Chicago o Tokio, el campo no ha solucionado el problema del lugar de la producción intelectual latinoamericana en las jerarquías del saber de los mercados intelectuales globalizados.

Cualquier intento de parte de los académicos de remediar la situación –por ejemplo la subvención del costo de viajar de América Latina a congresos internacionales para algunos ponentes latinoamericanos, patrocinada por organizaciones con su sede en Estados Unidos, como ha sido la política reciente de la Latin American Studies Association– produce un efecto mínimo. La mayoría de los mecanismos de diseminación del producto académico quedan fuera del control de los que se dedican a los estudios culturales ya que la

academia contemporánea se deja manejar principalmente por las fuerzas del mercado: se ofrecen clases no por el valor intelectual de un programa de estudio bien planeado sino según la demanda de los estudiantes; se publican libros no por la calidad de investigación o análisis sino por el criterio de cuáles son los temas más rentables del momento. Como observa Carlos Monsiváis, "la globalización, ayudada por los medios visuales, al decretar lo inevitable de los valores del mercado, desdeña el consenso de las minorías y las élites y fija el nuevo criterio canónico: la rentabilidad. Lo que vende es lo que se vale, se proclama, y es poco lo que puede contrarrestar la industria académica" ("De cómo": 419). El inglés rige no sólo porque hay más angloparlantes que hispanoparlantes en el globo, sino porque las publicaciones en inglés se venden más y consiguen un precio más alto en el mercado.

El problema de diferencias de prestigio en idiomas se magnifica, obviamente, con los idiomas menos hablados. Hasta hace muy poco en las Américas, el portugués existía sólo para los brasileños y aun con la institucionalización de programas de intercambio a partir de la creación del MERCOSUR, la proporción de estudiantes en hispanoamérica que estudian portugués es pequeña. En el modelo mercantilizado de la academia, las lenguas indígenas no cuentan ya que no hay suficiente lectores para justificar el costo de la publicación de textos, y las iniciativas estatales o comunitarias de publicar en estos idiomas aunque importantes como gestos culturales no logran conseguir difusión para sus textos. Como no existen en los espacios académicos, se entiende que no son idiomas que se utilicen para pensar. Se ha notado que hasta "el marxismo, el posestructuralismo, la crítica colonial, los estudios subalternos y las críticas posmodernistas en general, son ramas de los métodos científicos europeos que, desde su fundación, han evitado cualquier acercamiento intelectual serio con los 'otros', en este caso, los pueblos indígenas" (Varese: 140).

Obviamente, los problemas del "latinoamericanismo" –las jerarquías del saber sobre Latinoamérica que favorecen lo expresado en inglés y lo articulado desde instituciones estadunidenses (véase la entrada sobre el término en este volumen)– se magnifican cuando se habla de la teoría crítica en general o el saber "universal". Richard asevera que:

"La oposición entre representación (abstracción, teoría, discursividad) y experiencia (concreción, práctica, vivencialidad) afirma la desigualdad de poderes trazada entre quienes patentan los códigos de figuración teórica que dotarán a sus objetos de estudio de legitimidad académica, y los sujetos representados por dichos códigos –*hablados por* su teorización de la otredad– sin mucho acceso a los beneficios institucionales de la teoría metropolitana

ni derecho a ser consultados sobre la validez de las categorías que los describen o interpretan (Intersectando)."

América Latina es válida como espacio de investigación social, pero no como centro de producción teórica. Este problema es tan evidente en los estudios culturales "universales" como en las disciplinas más tradicionales.

Se ilustra la actitud de los estudios culturales metropolitanos por un breve resumen del trato de América Latina en dos textos británicos, los cuales se leen y se citan con frecuencia en los países anglófonos. *Inside Culture* de Nick Couldry, un texto que pretende definir los estudios culturales en términos disciplinarios y metodológicos, reconoce que existen los estudios culturales latinoamericanos y de hecho cita la obra de Martín Barbero y García Canclini, pero sólo como muestras de cómo funcionan los estudios culturales "en el contexto poscolonial latinoamericano" y como evidencias de la amplitud de la influencia mundial de la teoría cultural del británico Raymond Williams (34-35). Aunque hay momentos en este texto cuando sería oportuno citar a éstos u otros teóricos de los estudios culturales latinoamericanos, Couldry jamás lo hace, reconociendo sólo a los anglófonos o francófonos contemporáneos por la aplicabilidad universal de su teoría y tratando a los latinoamericanos sólo como ejemplos locales de "otros lugares" (21). Los estudios culturales latinoamericanos se marginan aun más en *The Cultural Studies Reader*, un grueso texto en el que el británico Simon During ha compilado 39 ensayos clave para el campo de los estudios culturales anglófonos de autores de habla inglesa, francesa y alemana. No obstante su articulación de la importancia de "estudios culturales transnacionales", el texto excluye por completo no sólo a latinoamericanos sino a América Latina: en más de 600 páginas (donde sí se tratan las culturas de Hong Kong, Irán, Bangladesh, Turquía, etc.) ni se discute (las únicas excepciones: algunas figuras que se mencionan muy brevemente, entre ellas las chicanas Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga y Chela Sandoval, y los sudamericanos José Carlos Mariátegui y Gabriel García Márquez). Un libro británico que sí da espacio a los latinoamericanos es la colección de ensayos titulado *Media and Cultural Studies: Keyworks* (Dirham y Kellner, eds.), la que admite ensayos de García Canclini, Martín Barbero, Ariel Dorfman y Celeste Olalquiaga, junto a otros de Karl Marx, Antonio Gramsci, Walter Benjamín, Roland Barthes y Stuart Hall; otro texto excepcional es *A Companion to Cultural Studies*, compilado por Toby Millar, el cual incorpora ensayos de George Yúdice, Jorge Mariscal y Ana María Ochoa Gautier.

Otra área problemática para los estudios culturales latinoamericanos ha sido el campo de los estudios sobre las culturas "latinas" de Estados Unidos. Este campo de estudio nació en la academia estadunidense en los intersticios

disciplinarios entre los departamentos de inglés y estudios americanos, por un lado, y los de español y estudios latinoamericanos, por otro, y se enfoca en la cultura de los de identidad "latina" o "hispana" de Estados Unidos. En años recientes, la población hispanoparlante de ese país ha crecido con una velocidad tremenda. En 2002, más del 13% de la población estadunidense se identificaba como "latina", cifra que llegó hasta más del 25% en algunos estados (California, Texas, Nuevo México, Arizona). Mientras tanto, la tasa de crecimiento en los últimos años ha sido de más del 100% en muchos estados tradicionalmente no "hispanos" (Kansas, Nebraska, Minnesota, Wisconsin, Iowa, Kentucky, Oregon) e incluso más del 200% en casi todos los estados del sureste (Arkansas, Tennessee, Carolina del Norte, Carolina del Sur, Georgia, Alabama) y Nevada (estos datos son del Buró Nacional del Censo y se analizan el Nacional Council of la Raza[4]). Esto quiere decir que todo Estados Unidos –y no sólo unas determinadas zonas– se ha vuelto una zona de contacto de dos idiomas, uno oficial, y otro, el español, con un estatus no oficial de segundo idioma, pero de importante presencia en los medios, la educación, la política, etc., en casi todo el país. Estados Unidos en realidad se ha vuelto parte de América Latina, no por imperialismo militar de norte a sur, sino por desplazamientos migratorios de sur a norte.

Muchas veces sólo porque los estudiantes "latinos" de las universidades estadunidenses han exigido espacio institucional para el estudio de sus culturas, se formaron departamentos independientes de "estudios latinos", o éstos se ubicaron en nuevos programas de "estudios étnicos". Con el tiempo se empezaron a incluir los estudios latinos en los espacios tanto de estudios americanos como los latinoamericanos. En el segundo caso, por el hecho de tratar poblaciones que muchas veces preferían hablar (y escribir) en inglés o en un español modificado por la interferencia del inglés, y también por las particularidades del manejo de fondos gubernamentales donde se entendía el "área" de América Latina como espacio extranjero por definición, ha habido mucha resistencia para acomodarlos en los espacios académicos donde formal o informalmente se realizan estudios culturales latinoamericanos. América Latina a menudo sigue viéndose en oposición a Estados Unidos y por ende la producción cultural y académica chicana y latina se desconoce casi por completo más allá de la frontera con México. Las ciudades más latinas de Estados Unidos (Miami, Nueva York, Los Ángeles, etc.) se conectan cada vez más con centros culturales de América Latina (la ciudad de México, Bogotá, San Juan, Río de Janeiro, etc.) y algunos consideran a Miami la "capital cultural de América Latina" (Yúdice, *Recurso*: 239). Se ha empezado a utilizar el

[4] <www.nclr.org/content/publications/detail/31926/>.

término "Latino/a América" para hablar de "uno de los posibles mapeamientos o articulaciones exigidos por los procesos socioculturales ya existentes: de la guagua aérea puertorriqueña de migraciones pendulares entre la isla y el continente, al puente masivo de dominicanos aquí y allá; de las organizaciones transnacionales al lugar que representan las remesas de inmigrantes en las economías de sus países de origen" (Poblete, "Introduction": xxiii). Sin embargo, para otros, estos nexos y movimientos no merecen una fusión disciplinaria: "no obstante sus muchas conexiones obvias con los estudios culturales latinoamericanos, los estudios culturales latinos puede entenderse como campo aparte, con un distinto conjunto de problemas, metodologías y tradiciones intelectuales" (Trigo, "General": 2). Varias de las antologías más importantes de textos críticos y teóricos de los estudios culturales latinoamericanos (por ejemplo las editadas por Moraña, Castro Gómez y Mendieta, o del Sarto, Ríos y Trigo) excluyen por completo la cuestión latina de Estados Unidos de sus discusiones.

Una excepción notable es la colección de ensayos titulada *Critical Latin American and Latino Studies* (2003), editada por Juan Poblete, la que pone en diálogo trabajos críticos de prominentes especialistas tanto de estudios culturales latinoamericanos (Walter Mignolo, George Yúdice, Román de la Campa, John Beverley) como de estudios latinos (Angie Chabram Dernersesian, Frances Aparicio, Juan Flores, Kirsten Silva Gruesz). Más típica es la aproximación "interdisciplinaria" entre lo latinoamericano y lo latino de dos textos canónicos de los estudios culturales. En *Contemporary Latin American Cultural Studies*, texto británico editado por Stephen Hart y Richard Young, la cultura chicana se estudia en un solo artículo elaborado por María Cristina Pons, crítica mejor conocida por sus estudios de literatura mexicana y argentina. De forma paralela, en *The Chicana/o Cultural Studies Reader*, editado por Angie Chabram Dernersesian, incluye un capítulo (el último) sobre debates culturales en América Latina elaborado por Rosaura Sánchez y Beatrice Pita, críticas casi desconocidas en América Latina quienes trabajan principalmente textos escritos por mexicano-americanos en Estados Unidos. Aunque los esfuerzos de Pons, Sánchez y Pita por entrar en nuevos espacios disciplinarios finalmente son muy positivos, parecen casi como etnógrafas que reportan a su público sobre lo que pasa en lugares ajenos.

La falta de consenso sobre todos estas complicaciones persistirá mientras no haya lugares para presentar soluciones institucionales. Pero la fundación de nuevos programas en estudios culturales latinoamericanos en los últimos años empieza a dar una forma improvisada al campo. Como hemos mencionado, muchas veces esta forma refleja más circunstancias de idiosincrasia institucional que una visión coherente de una nueva disciplina, dependiendo,

por ejemplo, del profesorado involucrado en la fundación de programas y sus alianzas institucionales, las exigencias institucionales que permiten su instauración, la demanda local del mercado estudiantil, las relaciones entre los nuevos programas y las disciplinas tradicionales a nivel institucional local, etc. Pero para un campo que siempre se ha posicionado fuera de las limitaciones del pensamiento disciplinario, como campo rebelde, su institucionalización implica una nueva actitud, ya no de agitadores sino de administradores intelectuales, y una contemplación detenida de qué forma debe asumir la disciplina para que tenga sentido para los estudiantes sin que pierda su agilidad crítica.

Los coordinadores y los autores/as de las definiciones aportadas en este diccionario no pretendemos tener soluciones definitivas o universales para resolver las varias polémicas teóricas y laberintos epistemológicos que discutimos, esperamos que estas definiciones sirvan a estudiantes e investigadores que entren en el campo. Quisiéramos que esta fuente de referencia de términos clave para los estudios culturales latinoamericanos ayude para clarificar las trayectorias de los conceptos más utilizados en esta interdisciplina y para así facilitar la entrada de nuevos estudiantes e investigadores al campo. Creemos que este diccionario será una herramienta útil para quienes se acerquen a los estudios culturales desde las disciplinas tradicionales, la crítica cultural y la capacitación en la gestión cultural. Siguiendo una tradición de larga data en el continente, nos gustaría que fuera un texto debatido, discutido y utilizado en diferentes contextos culturales y académicos. Es una invitación abierta a un diálogo que capturamos en un momento pero deseamos que siga. Porque todo diccionario, toda biblioteca y toda taxonomía son, como nos enseñó Borges, un delicioso e infinito desorden.

MÓNICA SZURMUK *y* ROBERT MCKEE IRWIN

OBRAS DE CONSULTA

Balderston, Daniel y Donna Guy (eds.), *Sexo y sexualidades en América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

Cadena, Marisol de la, *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco* (trad. Montserrat Cañedo y Eloy Neyra), Lima, IEP Ediciones, 2004.

Castro Gómez, Santiago, "Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios", *Revista Iberoamericana* lxix: 203, 4-6/2003, pp. 343-354.

Castro Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta, eds. *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998, <www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/>.

Chabram Dernersesian, Angie, *The Chicana/o Cultural Studies Reader*, Nueva York, Routledge, 2006.

Couldry, Nick, *Inside Culture: Re-imagining the Method of Cultural Studies*, Londres, Sage Publications, 2000.

Delgado, Celeste Fraser y José Esteban Muñoz (eds.), *Everynight Life: Culture and Dance in Latin/o America*, Durham, Duke University Press, 1997.

Durham, Meenakshi Gigi y Douglas M. Kellner (eds.), *Media and Cultural Studies: Keyworks*, Malden, Blackwell, 2001.

During, Simon, *The Cultural Studies Reader*, Londres, Routledge, 2006 (1a. ed. 1993).

Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra* (trad. Julieta Campos), México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas* (trad. G. Charqueros y Anita Larrea), Buenos Aires, Schapire, 1974.

Franco, Jean, "Beyond Ethnocentrism: Gender, Power, and the Third-World Intelligentsia", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and The Interpretation of Culture*, Urbana y Chicago, Illinois University Press, 1988, pp. 503-515.

García Canclini, Néstor, *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo, 1995.

García Canclini, Néstor, "Cultural Studies and Revolving Doors", en Stephen Hart y Richard Young (eds.), *Contemporary Latin American Cultural Studies*, Londres, Routledge, 2003, pp. 12-23.

García Canclini, Néstor, "Cultural Studies Questionnaire", *Journal of Latin American Cultural Studies* 5:1, 6/1996, pp. 83-87.

García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990 (1a. ed. 1989).

García Canclini, Néstor, "La épica de la globalización y el melodrama de la interculturalidad", en Mabel Moraña (ed.), *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2002, pp. 35-47.

García Canclini, Néstor, *Imaginarios urbanos*, Buenos Aires, Eudeba, 1997.

Gilroy, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, Cambridge, Mass. Harvard University Press. 1993.

González Stephan, Beatriz y Jens Andermann (eds.), *Galerías del progreso: museos, exposiciones y cultura visual en América Latina*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2006.

Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, "Manifiesto Inaugural", Santiago Castro Gómez (trad.), en Santiago Castro Gómez y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998 <www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/>.

Hart, Stephen y Richard Young (eds.), *Contemporary Latin American Cultural Studies*, Londres, Routledge, 2003.

Joseph, Gilbert M., Catherine C. Legrand y Ricardo D. Salvatore (eds.), *Close Encounters of Empire, Writing the Cultural History of US-Latin American Relations*, Durham, Duke University Press, 1998.

Krasniauskus, John, "Carlos Monsiváis: proximidad crítica" (trad. Pedro Schneider), *Fractal* 2:7, 10-12/1997, pp. 111-129.

Lomnitz, Claudio, *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1995.

Martín Barbero, Jesús, *Al sur de la modernidad: comunicación, globalización, y multiculturalidad*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2001.

Martín Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*, México, G. Gili, 1987.

Martín Barbero, Jesús, *Oficio de cartógrafo: travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Masiello, Francine, *The Art of Transition: Latin American Culture and Neoliberal Crisis*, Durham, Duke University Press, 2001 [*El arte de la transición*, Buenos Aires, Norma, 2001 (trad. Mónica Sifrim)].

Miller, Toby (ed.), *A Companion to Cultural Studies*, Londres, Blackwell, 2006 (orig. 2001).

Monsiváis, Carlos, *Aires de familia*, Barcelona, Anagrama, 2000.

Monsiváis, Carlos, "De cómo vinieron los Estudios Culturales y a lo mejor se quedan", *Revista Iberoamericana,* lxix: 203, 4-6/2003, pp. 417-424.

Monsiváis, Carlos, *Escenas de pudor y liviandad*, México, Grijalbo, 1988.

Monsiváis, Carlos, *Los rituales del caos*, México, Era, 2001.

Moraña, Mabel (ed.), *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2002.

Moreiras, Alberto, "Irruption and Conservation: Some Conditions of Latin Americanist Critique", en Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2004, pp. 706-27.

Nouzeilles, Gabriela, *Ficciones somáticas: naturalismo, nacionalismo y políticas médicas del cuerpo (Argentina 1880-1910)*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2000.

Ochoa Gautier, Ana María, *Músicas locales en tiempos de globalización*, Buenos Aires, Norma, 2003.

Olmos, Héctor Ariel, *Cultura: el sentido del desarrollo*, Toluca, México, CONACULTA/Instituto Mexiquense de Cultura, 2004.

Pacini Hernández, Deborah, Héctor Fernández L'Hoeste y Eric Zolov (eds.), *Rockin' las Américas: The Global Politics of Rock in Latin/o America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2004.

Paranaguá, Paulo Antonio, *Tradición y modernidad en el cine de América Latina*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2003.

Poblete, Juan (ed.), *Critical Latin American and Latino Studies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

Poblete, Juan, "Introduction", en Juan Poblete (ed.), *Critical Latin American and Latino Studies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, pp. ix-xli.

Richard, Nelly, "El conflicto entre las disciplinas", *Revista Iberoamericana,* lxix: 203, 4-6/2003, pp. 441-448.

Richard, Nelly, "Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo. Discurso académico y crítica cultural", en Santiago Castro Gómez y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998 <www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/>.

Ríos, Alicia, "Forerunners: Introduction", en Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2004, pp. 14-34.

Said, Edward, *Orientalism*, Nueva York, Panteón Books, 1978 [*Orientalismo* (trad. María Luisa Fuentes), Madrid, Debate, 2002].

Saldaña Portillo, María Josefina, *The Revolutionary Imagination in the Americas and the Age of Development*, Durham, Duke University Press, 2003.

Sarlo, Beatriz, "Cultural Studies and Literary Criticism at the Cross-Roads of Value", en Stephen Hart y Richard Young (eds.), *Contemporary Latin American Cultural Studies*, Londres, Routledge, 2003, pp. 24-36.

Sarlo, Beatriz, "Cultural Studies Questionnaire", *Journal of Latin American Cultural Studies* 6:1, 6/1997, pp. 85-91.

Sarto, Ana del, Alicia Ríos y Abril Trigo (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2004.

Stenou, Katérina, "Prólogo", en *Formación en gestión cultural y políticas culturales: directorio iberoamericano de centros de formación, América Latina, Caribe, España, Portugal*, París, UNESCO/IBERFORMAT, 2005, pp. 9-10.

Tovar y de Teresa, Rafael, *Modernización y política cultural*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Trigo, Abril, "General Introduction", en Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2004, pp. 1-14.

Trigo, Abril, "Practices: introduction", en Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2004, pp. 347-73.

Valenzuela Arce, José Manuel, *Los estudios culturales en México*, México, CONACULTA/ Fondo de Cultura Económica, 2003.

Valenzuela Arce, José Manuel, "Introducción. Crónica y estudios culturales en México. Teorías de la cultura", en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Los estudios culturales en México*, México, CONACULTA/Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 15-33.

Valenzuela Arce, José Manuel, *Nuestros piensos: culturas populares en la frontera México-Estados Unidos*, México, CONACULTA, 1998.

Valenzuela Arce, José Manuel, *Vida de barro duro: cultura popular juvenil y graffiti*, Guadalajara y Tijuana, Universidad de Guadalajara/El Colegio de la Frontera Norte, 1997.

Varese, Stefano, "Indigenous Epistemologies in the Age of Globalization", en Juan Poblete (ed.), *Critical Latin American and Latino Studies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, pp. 138-153.

Yúdice, George, *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*, Barcelona, Gedisa, 2002.

alteridad

La tentación de definir a lo Otro ha sido una constante del pensamiento occidental. Dicha pretensión puede leerse como una confesión de cierta pulsión quimerista que forma parte de las plumas más sesudas de la historia de la filosofía (pretender que se pueda identificar lo Otro a partir del lenguaje de lo Mismo se revela como una –tal vez irresistible– quimera). Desde las trincheras alemanas de la primera guerra mundial el filósofo judeo-alemán Franz Rosenzweig hacía notar que la expresión "todo es" a partir de Tales de Mileto ha sido el repetitivo gesto filosófico que buscó reducir lo Otro a lo Mismo "desde Jonia hasta Jena". El verbo ser desde su sentido de Parménides –para quien ser es identidad–, opera como dispositivo de identificación que busca suprimir la diferencia. Lo hasta aquí expuesto es una advertencia para disuadir a aquel que busca en la presente entrada una definición de lo Otro. Lo que sigue son notas que aluden a ecos de alteridad en ciertos pensadores contemporáneos, con énfasis en el sentido que adquieren para América Latina, especialmente para México y Guatemala.

En español el término "otro" tiene varias caras: funge como adjetivo, pronombre, sustantivo; alude tanto a la temporalidad como a una indefinida cualidad. Indica a la vez repetición y diferencia, una repetición que difiere tanto en el sentido temporal como ontológico.

Entre los filósofos que vieron un problema en el intento recurrente de reducir lo Otro a lo Mismo, Friedrich Nietzsche criticó el afán de subordinar la alteridad de lo singular en los conceptos; Jacques Derrida planteó la diferencia radical sobre la que se instala todo edificio conceptual; Emmanuel Levinas insistió en el Otro como constitutivo del sujeto, justamente por no olvidar en ningún momento al "otro", al prójimo. Éstos son sólo algunos filósofos que nombraron al Otro sin intentar definirlo, pero en el siglo XX especialmente a partir de las experiencias traumáticas de ambas guerras mundiales, hay muchos pensadores más que comparten este gesto. El psicoanálisis por su parte alteró la identidad del sujeto cartesiano hasta desquiciarlo. En una perspectiva dialógica, Mijaíl Bajtín respondió al "pienso, luego soy" de Descartes con "yo también soy", Eugen Rosenstock-Huessy le "torció el cuello" a la sentencia cartesiana hasta dejarnos escuchar *respondeo etsi mutabor* (respondo aun cuando cambie). En suma, es en el campo de las relaciones intersubjetivas donde la cuestión del prójimo en su alteridad se revela como imperativo, y ante esta exigencia que pone en cuestión la autonomía del sujeto, la respuesta ante la interpelación del otro se manifiesta como ética heterónoma. En este cambio de sentido hacia la heteronomía, el problema deja de ser los límites de lo cognoscible (ya no se trata de conocer o reconocer la alteridad) para dar lugar a la responsabilidad para con el otro. Al saberse sobreviviente, hablar significa testimoniar por el otro.

De los nombres que aparecen más arriba, sin duda es el de Emmanuel Levinas (1906-1995) aquel que se relaciona inmediatamente con la alteridad. Este filósofo judío, nacido en Lituania, francés por elección, en su libro *Totalidad e infinito* (1961) define a la ética –heterónoma– como *prima philosophia*, a partir del otro. En *Totalidad e infinito* Levinas remite al otro bajo las cuatro figuras bíblicas del pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero; iconos de la vulnerabilidad y de la falta, estos cuatro personajes conceptua-

les dan origen a las leyes morales y sociales del Levítico, y a partir de allí a los reclamos de los profetas. Sin embargo, esta tétrada bíblica no sirve para definir la alteridad, sino para evocar una subjetividad responsable por el otro desde tiempos inmemoriales. Dicha responsabilidad heterónoma no responde a la voluntad del sujeto responsable sino que es constitutiva de la subjetividad. Así, el término "sujeto" debe ser entendido como participio pasado, sujetado al otro por la lengua y el tiempo que no son de su propiedad sino que vienen de otros y se transmiten a aquellos que vendrán.

Desde los años setenta Enrique Dussel, primero en Argentina y después en México, trató de traducir la ética heterónoma a la filosofía de la liberación latinoamericana. Su ética se debe en buena parte a las inquietudes que le produjo la lectura temprana de la obra de Levinas de 1961. En su *Ética de la liberación* (1998), el filósofo sigue refiriendo a Levinas para aproximarse a ese "otro" que en su pensamiento no deja de responder por la tétrada bíblica, pero que en América Latina pone énfasis en los excluidos (las mujeres que son asesinadas sistemáticamente en Ciudad Juárez, por ejemplo), las víctimas, que son el indigente, el indígena. Esas mayorías numéricas que por los azares eufemísticos suelen llamar "minorías" y cuyo apelativo se debe posiblemente a ser considerados "menores" en el sentido de *infans*, sin derecho a la palabra. Esto recuerda el discurso del EZLN en Nurio, Michoacán, del 4 de marzo de 2001: "Somos un objeto de decoración, un adorno vistoso y olvidado en una esquina de la sociedad. Somos un cuadro, una foto, un tejido, una artesanía, nunca un ser humano." El proyecto de liberación de Dussel –cuyo objetivo es "superar" desde América Latina al pensamiento crítico– es leído por Doris Sommer en *Proceed with Caution When Engaged by Minority Writing in the Americas*, un sensible texto de estudios culturales que pone de relieve problemas de alteridad. En dicho trabajo, la interpretación dusseliana de Levinas eclipsa a la concepción del lenguaje de la ética heterónoma, entendiendo que a diferencia de la literatura, en la filosofía de Levinas el otro sigue privado de palabra. Sin embargo, si el "decir" levinasiano (en la noción heterónoma del lenguaje desarrollada en *Totalidad*) se manifiesta como escucha del otro, esto supone al menos que el otro tiene voz y palabra; luego, esta lectura de la ética heterónoma levinasiana a través de Dussel, se revela problemática. Ésta no es una defensa de la ética de Levinas en detrimento de las capacidades de la literatura en tanto maestra de ética. Por el contrario, intentamos subrayar la relación íntima entre ética y literatura en el pensamiento del filósofo, que en repetidas ocasiones dice haber aprendido lecciones de ética precisamente de autores como Shakespeare, Dostoievski, parte de una larga lista en la que se incluye Kafka, Rimbaud y Celan también. La ética heterónoma de Levinas no pretende volverse una política programática, sin embargo, sin ser tampoco teoría política, al poner en cuestión la autonomía, es un pensamiento político.

En las culturas cuya cuna es Occidente la obsesión por el otro tuvo muchas formas, tal vez podamos resumirla bajo la pregunta algo paródica "¿por qué el otro es Otro y no más bien un otro Yo?" En términos políticos esto se traduce por guerra, conquista, colonización y cuando esto se revela insostenible: genocidio (Todorov).

La inquietud no cesa: los filósofos son parte activa en el universo transtextual. Como es sabido, la poesía puede decir mucho más de lo que la filosofía quiere decir: "Yo es otro" sentenció Rimbaud. El verbo revela que no se trata de mera alienación (en ese caso estaría conjugado en primera persona). Esta frase dice la pasividad misma: por causa del verbo conjugado en la tercera persona, el objeto señorea sobre el sujeto gramatical; el sujeto se vuelve rehén del objeto. La jerarquía gramatical es alterada, ya no se puede distinguir sujeto de objeto: esta expresión poética produce la emergencia de lo intersubjetivo en el seno mismo de la subjetividad. El verbo copulativo pierde el sentido reductor de la alteridad.

El poeta logró decir más fuerte aquello que los movimientos sociales forjaron como consignas del desgarramiento: "todos somos... el otro" ("judíos y alemanes" dijeron jóvenes y obreros en el mayo francés (ante la discriminación sufrida por el líder estudiantil Daniel Cohn-Bendit), "Marcos" dijeron los mexicanos –"indios", hubieran preferido oír otros–, "judíos" fue la palabra

performativa del gobierno danés ante el reclamo del tercer reich de discriminar a "sus" judíos con la estrella amarilla). La primera persona del plural sigue obsesionando al sujeto autónomo, por ejemplo en México. Según relata Carlos Lenkersdorf, en lengua tojolabal se dice "uno de nosotros cometimos un crimen" (y no, como esperaría la moral autónoma: "uno de nosotros cometió..."). Esto alude, según demuestra el antropólogo (y tal como se puede constatar en otras culturas vecinas, como la maya-quiché de Guatemala), a una concepción del sujeto que tiene en cuenta al Otro en el Yo bajo el signo de la responsabilidad. Es una responsabilidad heterónoma que, en el caso de los mayas, porta la memoria de sus muertos bajo la propia piel.

Así, la filosofía de la historia benjaminiana (en consonancia con la temporalidad levinasiana) compromete al historiador con un pasado que le es inherente sin ser propio, sin haber sido jamás su presente. La responsabilidad para con los muertos es inabrogable y en eso coinciden las diversas voces de la alteridad. De este modo, la segunda tesis de la filosofía de la historia, escrita en alemán (por Walter Benjamin a la sombra de la desesperanza producida por el pacto de Hitler y Stalin en la segunda guerra mundial) que versa que "ni siquiera los muertos están a salvo del enemigo cuando éste vence", si la traducimos al español en Guatemala, se descubre como experiencia vivida en relación con los desaparecidos, en el marco de una cultura quiché que considera a los vivos en –viva– relación con sus muertos.

La constitución del sujeto por la alteridad es pensada en culturas diversas. La relación con los muertos en México y Guatemala es vital. En el Río de la Plata poetas como Jorge Luis Borges o Antonio Porchia pensaron la trascendencia del sujeto en una sujeción al otro que va en todas las direcciones del tiempo: los muertos en los vivos, los vivos en los que vendrán, los que vendrán en los muertos y en los vivos, los muertos en el porvenir. En términos filosóficos resuena la heteronomía levinasiana que dice que al hijo no lo tengo, sino que lo soy, siempre y cuando entendamos al verbo "ser" bajo el signo de la pluralidad, contrariamente a su sentido eleático o de identidad. Borges escribe en un poema "Al hijo": "No soy yo quien te engendra. Son los muertos" y más adelante, en un eco lejano de Rimbaud "Soy esos otros /También". Porchia lo dice de forma aforística, poniendo en cuestión el conocimiento que no deja de ser un acto de fe, incluso de credulidad, por su compromiso con la vida y con el porvenir, al decir en una de sus *Voces* "Si yo hubiera creído que lo otro era lo mismo, mi vida no habría tenido ninguna extensión". Y aquí "vida" y "extensión" son sinónimos.

El esfuerzo por pensar la alteridad no es propiedad exclusiva de filósofos, poetas o psicoanalistas; los antropólogos han dado lecciones de alteridad. Roger Bartra, a propósito del quinto centenario de la conquista de América, escribió un libro memorable en el que la alteridad es abordada desde ambas orillas: desde el Mismo y desde el Otro. El título es elocuente: *El salvaje en el espejo* sugiere un reflejo inesperado que da una vuelta completa a la civilización europea a través de la invención de su salvaje, un torbellino de civilización y barbarie, de mito y *logos*. En su brillante investigación, el antropólogo mexicano dice haberse percatado de estar asistiendo a la creación misma de la noción del Otro. Y al modo de quien ausculta (es decir, escucha y no sólo ve), rebasando el afán de diagnosticar, con la esperanza de que su escritura resuene, da su palabra al porvenir:

"Esta obsesión occidental por el Otro, como experiencia interior y como forma de definición del Yo, ha revelado la presencia de otras voces: El Otro ha ocultado al otro. Mi esperanza es que, en la medida en que el hombre occidental comprenda la naturaleza mítica del salvaje europeo, pueda enfrentar la historia del tercer milenio, una historia cuyas desgracias previsibles e imprevisibles tal vez puedan ser atenuadas, o incluso evitadas, si el Occidente aprende por fin que hubiera podido no existir, sin que por ello los hombres sufrieran más de lo que sufren hoy por haber perdido tantos caminos que quedaron abandonados tan sólo para que, si acaso, la voz melancólica de algunos poetas o la curiosidad de raros eruditos los evoque. La Europa salvaje nos enseña que hubiéramos podido ser otros..." (Bartra, *Salvaje*: 193)

Es alarmante constatar que "el Otro ha ocultado al otro", esto es, que la especu-

lación por marcar el límite entre el Mismo y el Otro, encubre a la injusticia y llega a ser asesina (en un ajuste del aforismo de Porchia citado antes). La frontera entre el Mismo y el Otro está custodiada por la ilusión de identidad pura, cercada por la "experiencia interior" en su afán de definir al Yo. La "experiencia interior", ignorante del prefijo "ex" que acentúa la ética heterónoma, tiene por forma más conocida al empirismo, cuyo objetivo de conocimiento opera la reducción de lo Otro a lo Mismo, y luego, en el plano político el "otro" queda eclipsado por el "Otro". Este entrecruzamiento entre civilización y barbarie trazado por Bartra (anunciado por Benjamin en su séptima tesis en pleno auge del nazismo), alerta contra la locura de la pureza –que llega a América en el siglo XVI y cuyos estertores conoció descarnadamente el siglo XX. Hay una canción popular que condensa los "ecos de alteridad" anunciados al comienzo de este artículo y desarrollados en el mismo, que resume al Otro en el Yo, que sólo se entiende como "yo" sujetado al "otro", a ese tiempo plural que sólo cobra sentido en los otros. Esa canción alude a una "mezcla" –de lenguas y etnias– que al decir lo plural, conjura el peligro de la fusión: "en lo puro no hay futuro/ el futuro está en la mezcla/ en la mezcla de lo puro/ que antes que puro fue mezcla" ("En lo puro no hay futuro" del grupo Jarabe de Palo).

OBRAS DE CONSULTA. Bajtín, Mijaíl, *Yo también soy*, México, Taurus, 2000; Bartra, Roger, *El salvaje en el espejo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Era, 1992; Benjamin, Walter, "Tesis de la filosofía de la historia", en *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa, 1971, pp. 77-89; Derrida, Jacques, "La différance", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 37-62; Dussel, Enrique, *Ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 1998; Ejército Zapatista de Liberación Nacional, "Al Congreso Nacional Indígena: el dolor nos une y nos hace uno", <http:// palabra.ezln.org.mx/ comunicados/ 2001/> 2001_03_04.htm; Lenkersdorf, Carlos, "El mundo del nosotros", en E. Cohen y A. M. Martínez de la Escalera, coords., *Lecciones de Extranjería*, México, Siglo XXI Editores, 2002, pp. 147-153; Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1987 (orig. 1974); Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Tecnos, 2003; Rosenstock-Huessy, Eugen, *The Origin of Speech*, Norwich, Vermont, Argo Books, 1981; Rosenzweig, Franz, *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997; Sommer, Doris, *Proceed with Caution When Engaged by Minority Writing in the Americas*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999; Todorov, Tzevetan, *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI Editores, 1991.

[SILVANA RABINOVICH]

campo cultural

La temporalidad que marcó los estudios de la cultura de los años cincuenta y sesenta en América Latina estuvo ligada a una mirada política articulada por el pensamiento marxista y por el impulso de las revoluciones de la época, anticoloniales y radicales; esa mirada estaba especialmente interesada en la historicidad de los procesos que servían para definir a una determinada cultura y, correlativamente, a las relaciones entre culturas. Las ideas de cambio, crisis, transformaciones, vanguardias, rupturas, estuvieron por ello ligadas a una temporalidad acelerada que tenía al cambio como motor y a la vez como instrumento para pensar la historia y la cultura. La apertura en América Latina, con la Revolución cubana de 1959, de un proceso revolucionario que tenía al tiempo como espacio de realización y difusión en América, da cuenta de las expectativas y de la fe en el poder de la historia. "América Latina" se constituye como una unidad para ser pensada conjuntamente y como alternativa en un mundo dominado por polaridades. Tanto las utopías como los proyectos revolucionarios del sur del continente pertenecen al eje de las temporalidades, y el impulso homogeneizador, modernizante, de estos procesos requiere pensarse en el tiempo futuro como lugar de todas las transformaciones.

Lejos, sin embargo, de un modelo unificador y universalista, el pensamiento crítico de América Latina se instaló en el eje de la temporalidad para pensar la complejidad de las culturas de las diferentes regiones. Entre las disciplinas, logró un lugar destacado la crítica literaria. Dotada de una buena biblioteca marxista y sustentada en un fenómeno literario, el boom de la novela latinoamericana, que le daba inesperada visibilidad, la literatura se volvió un objeto especialmente dúctil para pensar los problemas culturales a los que la ficción trataba, simbólicamente, de responder. Ángel Rama es el hombre clave que reúne una cantidad de proyectos y discursos intelectuales dirigidos a reflexionar sobre la cultura latinoamericana desde la idea de la heterogeneidad cultural. Sus proyectos se enunciaban en términos de "multitemporalidad", de tiempos densos, de sincronía. Quizá un libro de cierre de esa concepción de la cultura, publicado en 1985, *La literatura latinoamericana como proceso*, que reúne a los principales representantes de la crítica de ese momento, resume en su mismo título las preocupaciones del periodo: no sólo se concibe a la literatura como práctica autónoma y a la vez identitaria sino que la experiencia de la temporalidad está en el centro de la interpretación. Antonio Cornejo Polar enunció en esos mismos términos, hacia el final de su vida, y en una suerte de testamento crítico, que en los textos latinoamericanos "...actúan tiempos también variados; o si se quiere, que son históricamente densos por ser portadores de tiempos y ritmos sociales que se hunden verticalmente en su propia constitución, resonando en y con voces que pueden estar separadas entre sí por siglos de distancia" (Cornejo Polar, 1994: 18). Rama había reordenado en *Transculturación narrativa en América Latina* (1982) gran parte de las ideas de la época sobre la cultura latinoamericana, centrándose en la práctica literaria, para establecer el modelo de convivencia de tiempos y experiencias: "Al contrario, el concepto [de transculturación] se elabora sobre una doble comprobación: por una parte registra que la cultura presente de la comunidad latinoamericana (que es un

producto largamente transculturado y en permanente evolución) está compuesta de valores idiosincráticos... Es justamente esa capacidad para elaborar con originalidad, aun en difíciles circunstancias históricas, la que demuestra que pertenece a una sociedad viva y creadora [...]" (Rama, 1982: 35). El término "transculturación" lo toma de Fernando Ortiz, antropólogo cubano, y tomará a su vez el término "aluvional" de un historiador de América Latina, José Luis Romero, para describir el mismo proceso de acumulación de diferencias culturales y sociales.

Es evidente que poco a poco las categorías de análisis particulares de las diferentes disciplinas se van desagregando en un complejo mayor: *cultura*. Los intentos interdisciplinarios de los años sesenta dieron como uno de sus resultados la progresiva desintegración o debilitamiento de los límites disciplinarios. La lectura de Raymond Williams en los años ochenta le dio estatuto crítico a una práctica crítica que se venía realizando ya en América Latina, al sostener la idea de cultura como un conglomerado de prácticas que norman y rigen las relaciones entre los diferentes actores sociales entre sí y con las instituciones. Conjuntamente con la relectura de Theodor Adorno y Walter Benjamin y sus reflexiones sobre la industria cultural, los críticos y críticas de la cultura latinoamericana fueron encontrando nuevos objetos que cruzaban las barreras de las disciplinas.

La idea de campo comienza a usarse en el pensamiento crítico latinoamericano a fines de los años setenta. Nuevos críticos y críticas empiezan a vincular los fenómenos culturales específicos con un afuera cada vez más amplio; esas vinculaciones dejan de ser temáticas para volverse funciones que conectan los diferentes discursos culturales con otras prácticas no necesariamente semejantes. En realidad, la idea de cultura comienza a hacerse plural y la irrupción de la "cultura de masas" reconstruye los límites entre las prácticas de las élites y de los demás sectores sociales; correlativamente, las categorías de autor, artista, intelectual, público, consumidor, comienzan a separarse de la tradición moderna y se redefinen en un periodo de poca euforia política, con dictaduras en varios países del continente y sin una perspectiva utópica ni proyectos políticos que permitían rearticularlas en una totalidad.

Son las categorías de intelectual y artista las que entran en crisis y la idea de valor estético se hace cada vez más relativa en contacto con la producción de los medios masivos. Con la irrupción de la cultura de los medios, ya no es posible pensar en términos de pura autonomía y se hace necesario ver las relaciones y negociaciones. Paralelamente, las instituciones se fortalecen en los estudios críticos, porque son las formas de conectar las prácticas culturales entre sí. La lectura de Michel Foucault y Raymond Williams, a fines de los años setenta, tienen un papel central en la deconstrucción de la centralidad de lo estético y en la conformación de un discurso crítico sobre las relaciones culturales. La idea de campo intelectual, desarrollada por Pierre Bourdieu permite espacializar esas relaciones y, por lo tanto, entender la dinámica en los movimientos y funciones estructurales de los diferentes actores culturales, una dinámica regida por relaciones de poder.

La idea de campo permite estudiar ya no sólo las dinámicas de la cultura como bien de la élite, sino las dinámicas de las diferentes culturas que disputan la hegemonía. Bourdieu comienza a definir la idea de "campo" en *La distinction* (1979) y las categorías correlativas son "habitus" y "capital". Un campo es un sistema de posiciones individuales (caracterizadas por el habitus de sus miembros) que se definen por la estructura y la cantidad del capital que se posee. El capital es capital *económico* (acciones, tierras, trabajo, patrimonio), *cultural* (conocimientos, calificaciones, formación en la familia y la escuela), *social* (amigos, relaciones, redes), *simbólico* (reputación, prestigio, actos de reconocimiento más o menos ritualizados). Un campo no puede pensarse fuera de las estructuras de dominación, ya que lo que lo caracteriza es la desigualdad en las posiciones. Por ello, un campo es siempre un espacio de lucha por la dominación que genera estrategias de conservación, resistencia, subversión. La dominación, de acuerdo al habitus y al capital, no tiene una sola dirección y los actores tienen diferentes posiciones de acuerdo a la estructura que se analice. Además, hay campos y subcampos

con lógicas específicas que, a la vez, comparten reglas comunes. Los campos se definen a partir del capital que está en juego.

Bourdieu ha insistido mucho en el estudio de los intelectuales y artistas y, en América Latina, la idea de campo se ha asimilado a la de campo intelectual en gran parte de los estudios. Los intelectuales han sido definidos como la fracción dominada por la clase dominante; en tanto poseedores de habitus de clase, de un elevado capital simbólico, son un elemento dominante del campo cultural pero, en tanto actores que deben someterse o negociar con instituciones, con los actores económicos y con las diferentes instancias de poder, son actores dominados. De esta posición ambigua deriva Bourdieu la ambigüedad de los intelectuales y artistas durante la modernidad.

El campo es una esfera de la vida social que se ha autorizado a través de la historia. El concepto de institución es fundamental para entender la dinámica de los campos culturales. Las instituciones son la configuración de relaciones entre actores individuales y colectivos. Bourdieu no hace una representación unívoca del espacio social sino una representación pluridimensional porque el espacio social está constituido por una pluralidad de campos autónomos definidos por modos particulares de dominación. Ciertas formas de dominación son transversales a los diferentes campos como, por ejemplo, la dominación masculina. Ciertamente, la teoría de Bourdieu trata de resignificar varias categorías del marxismo clásico (dominación, capital, clase) abriendo su alcance semántico en sociedades más complejas, donde los actores sociales valen de diferentes maneras en diferentes situaciones. En el contexto marxista de la crítica cultural latinoamericana, las categorías de Bourdieu resultaron muy útiles para estudiar contextos culturales en los que los actores sociales y las instituciones se caracterizan profundamente por la inestabilidad y la ambivalencia de sus papeles.

Conjuntamente con la relectura de Gramsci, los textos de Bourdieu proporcionaron elementos para pensar la función intelectual en América Latina. La idea de campo cultural centró los estudios críticos en las instituciones y en los sujetos de la cultura y sus relaciones. Los trabajos de Ángel Rama, Antonio Cornejo Polar, Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero, Beatriz Sarlo, Renato Ortiz, Nelly Richard, Oscar Terán, entre otros, usaron productiva y críticamente los textos de Bourdieu. Desde la sociología, la crítica literaria, la historia, la antropología, interpretaron la cultura como un complejo entramado de negociaciones. Es probable que una de las categorías de Bourdieu que aportara más al pensamiento latinoamericanista haya sido la de evitar la tradicional perspectiva "interdisciplinaria" (como aportes parciales de diferentes disciplinas) en favor de estudios que atendieran a una mirada múltiple, sin tener que dar cuenta a cada disciplina de su aporte, es decir, una disolución de los límites disciplinarios para mejor entender objetos complejos, cruzados por múltiples problemáticas.

En México fue Néstor García Canclini quien hizo de las categorías de Bourdieu, en trabajos fundadores de una perspectiva culturalista sobre el presente, un uso más productivo. En libros como *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (1990), *Consumidores y ciudadanos* (1995) o *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo* (2002), estableció la idea de campo cultural para interpretar fenómenos que cruzaban la experiencia urbana, los productores culturales, las relaciones de la industria cultural con el capital transnacional, la relación entre la cultura letrada y los medios, la organización del pasado, la multiculturalidad y el multilingüismo, la idea de nación, los vínculos entre cultura y artesanía en las instituciones estatales. Es a través de la idea de campo que la pluralidad de un país con múltiples etnias, lenguas, tradiciones, con vínculos estrechos y desiguales con Estados Unidos, con desordenado crecimiento urbano y, básicamente, con una relación conflictiva y ambigua con lo moderno, puede mostrar a la mirada del investigador algunas de sus varias caras. Sus estudios siempre tratan de poner en juego la pluralidad de experiencias y discursos de que están hechas las culturas.

En Argentina fue Beatriz Sarlo quien reinterpretó los estudios de la cultura a la luz de las categorías de Bourdieu. Libros como *El imperio de los sentimientos: narraciones de circulación periódica en la Argentina, 1917-1922* (1985) y *Una modernidad perifé-*

rica. Buenos Aires 1920 y 1930 (1988) impulsaron un modelo de cultura como cruce de tensiones y como campo de lucha. Las separaciones clásicas entre cultura de élites y cultura popular o masiva se desarticulan en sus libros mostrando, como lo hace García Canclini en los análisis del presente, de qué modo las interacciones entre los diferentes actores y las diferentes prácticas suponen intensas negociaciones y luchas por el poder simbólico.

Si bien podemos trazar la arqueología de la idea de campo cultural en el pensamiento europeo, conviene no olvidar de qué modo gran parte de los análisis culturales de la segunda mitad del siglo XX en América Latina se manejaron con una perspectiva cultural amplia tratando de entender la complejidad de los diferentes fenómenos. El registro de una tensión entre los modelos eurocéntricos y las perspectivas nacionales o regionales marcó a la mayoría de los estudios críticos sobre América Latina; la categoría de *cultura* fue la que iluminó buena parte de los análisis fundadores. Los trabajos de David Viñas, Ángel Rama, Antonio Cornejo Polar, Antonio Candido se cuentan entre ellos.

OBRAS DE CONSULTA. Altamirano, Carlos y Beatriz Sarlo, *Literatura/Sociedad*, Buenos Aires, Hachette, 1983; Bourdieu, Pierre, *La distinction: critique sociale du jugement*, París, Minuit, 1979; Bourdieu, Pierre, *Las règles de l´art: genèse et structure du champ littéraire*, París, Seuil, 1992; Cornejo Polar, Antonio, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*, Lima, Horizonte, 1994; Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Un archéologie des sciences humaines*. París, Gallimard, 1966 [*Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (trad. Elsa Cecilia Frost), México, Siglo XXI Editores, 1968]; Pizarro, Ana (coord.), *La literatura latinoamericana como proceso*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985; Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1982; Sarlo, Beatriz, *Una modernidad periférica. Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988; Williams, Raymond, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Nueva York, Oxford University Press, 1983 [*Palabras clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad* (trad. Horacio Pons), Buenos Aires, Nueva Visión, 2000].

[GRACIELA MONTALDO]

canon

ANTECEDENTES. El uso de un término como canon o como la referencia a lo canónico, en la actualidad se presenta como concepto apaciguador y que remite a un espacio que institucionaliza, o bien, a una lista que conglomera, para intentar fijar ciertas normas o valores en un campo cultural. Pero en el término se reúnen algunos antecedentes que no sólo hacen referencia a las normas o a los criterios selectivos sino también a las conductas y acciones de individuos o instituciones. Así, en Inglaterra, el "canon laico" se relaciona con la formación y la transformación de los cánones cristianos, entendidos como señala la *Enciclopedia Británica* en el sentido de "cuerpos de reglas y regularizaciones (cánones)" que en cierta forma guían la conducta de los individuos e instituciones de ciertas iglesias. Estas normas son elaboradas por una autoridad eclesiástica dedicada a ese objetivo. En el *Diccionario de la Real Academia Española* canon, del griego *kanon (κανών)*, se vincula con regla o precepto, como dogma de la Iglesia católica, como catálogo de textos sagrados y como parte de la misa (*te igitur al Páter noster*). En las formulaciones de algunos filósofos como John Stuart Mill y Emmanuel Kant, el término canon se vincula con un principio regulador, por lo que se asocia a un concepto de invariabilidad. A medida que se relaja este sentido restringido, puede pensarse que el canon debate entre la constancia y la alterabilidad, por lo cual incorpora el sentido de cambio y modificación.

Un término que en su origen se emplea en el campo religioso y en la música, como composición en que sucesivamente van entrando las voces, repitiendo o imitando cada una el canto de lo que le antecede, se va expandiendo hasta convertirse en lo que Harold Bloom señala como "una elección entre textos que compiten por sobrevivir y se interpreta esa elección con lo realizado por grupos dominantes, instituciones educativas, tradiciones críticas, o como por au-

tores de aparición posterior que se sienten elegidos por figuras anteriores concretas" (Bloom, 1995: 30).

En un principio, el estudio de la norma sirvió como un fundamento para entender la variación de los cánones estéticos e incorporar la transgresión como elemento renovador de esas normas vigentes, como bien lo señala Jan Mukarovsky: "las normas que han encajado fuertemente en algún sector de la esfera estética y en algún medio serial, pueden sobrevivir durante largo tiempo; las normas más recientes se han estratificado a un lado y así se produce la coexistencia y competencia de numerosas normas estéticas y paralelas" (Jan Mukarovsky, *apud.* Volek: 160).

En los estudios literarios, el concepto de canon se refiere a un listado de obras maestras y a veces a un listado de autores, de manera que genera así un descanso sobre el valor y los juicios de valor en el campo literario. Por lo tanto, desde su aparición en el siglo IV a. C., el canon, según destaca Raquel Gutiérrez Estupiñán: "ha tenido una influencia notable en la crítica literaria y cultural" (Gutiérrez Estupiñán, 2004: 32) y opera a partir de un principio de selección.

CANON, TRADICIÓN Y NORMA. Para los formalistas rusos, en diálogo con los autores y escuelas de las vanguardias artísticas, el valor de la literatura radicaba en su "novedad y originalidad" y por lo tanto los procedimientos canónicos se eliminaban por sí mismos en pos de la búsqueda de renovación de elementos tradicionales y estereotipos: "los artificios obligatorios –afirma Tomachevski– se vuelven prohibidos; se crean tradiciones literarias y nuevos procedimientos. Lo que no impide que después de dos o tres generaciones literarias, renazcan, otra vez, los mismos procedimientos prohibidos (Tomachevski, *apud.* Todorov, 1970: 226). En esta línea y viendo el problema en un ámbito histórico que se sobrepone de los análisis inmanentistas, Jan Mukarovski propone que la obra artística oscila entre el pasado y el estado futuro de la norma estética. Si la percibimos desde un presente anotamos la "tensión entre la norma pasada y su transgresión, destinada a convertirse en un componente de la norma futura" (Mukarovski, *apud.* Volek, 2000: 156).

T. S. Eliot sostenía que la tradición no puede heredarse "y quien la quiera, habrá de obtenerla con un gran esfuerzo" y que "el orden existente está completo antes de la llegada de la nueva obra" y los juicios se dan por comparación; sin embargo, "debe tener plena conciencia [...] de que el arte nunca mejora, pero que la materia del arte no es exactamente la misma en todos los casos" (Eliot, 2000: 21 y 23). Por lo tanto, influyen diversos factores históricos, ideológicos, culturales, entre otros, para conformarlo y proponer una selección de autores y textos que merecen preservarse más que otros. Para otros estudiosos el problema se vincula con la especificidad del campo literario, como espacio de tensiones, de atracciones y rechazos. Para Susana Cella, "la idea de canon es confrontable en términos próximos en la relación opositiva o sinonímica" con términos como "tradición, clásico, margen y centro" (Cella, 1998: 8).

Si la palabra canon se vincula con la palabra marginalidad, en un sentido a la vez de complementariedad y subordinación, según Noé Jitrik, "lo canónico sería lo regular, lo establecido, lo admitido como garantía de un sistema", mientras que la marginalidad es lo que se aparta "voluntariamente" o no porque "no admite o no entiende la exigencia canónica" (Jitrik, 1996: 19). También es necesario tener en cuenta que el canon es "algo menos y algo más que tradición, que se subordina en un aspecto ordenador [...] en lo marginal la tradición es más bien una estructura de comportamientos que reaparece bajo ciertas condiciones" (*ibid.*: 27).

Por su parte, Nicolás Rosa propone que el canon de autores se convierta dentro de la discusión sobre la supuesta "crisis de las Humanidades", junto a la "crisis de la teoría", en un "canon de críticos" (Rosa *apud.* Cella, 1998: 73). Por ejemplo, la polémica en las universidades estadunidenses entre Harold Bloom y los que defienden los *Cultural Studies*. Para Nicolás Rosa "el canon es un pensamiento hagiográfico y sólo puede operar por continuidad [...] esa sería su historia [...] y por selección, ese sería su diccionario" (*ibid.*: 77), también propone que el canon es desde un punto de vista *narratológico*, "una *peregrinatio*" en la búsqueda de un origen, y que desde el punto de vista político, "una estrategia propia de los claustros universitarios".

El proceso de exclusión e inclusión de las mujeres en el canon se transformó radicalmente a partir de los años setenta en el siglo XX, ya que la contribución de teóricas como Elaine Showalter hizo énfasis en la revitalización de una "tradición literaria femenina". Insistió esta autora en la necesidad de "entender por qué la escritura masculina se resiste a reconocer a las precursoras femeninas" (Showalter, 1999: 108). Por lo tanto, el canon se remodeló a partir de esta influencia de la teoría de género en la valoración de los textos y se introdujeron obras que habían sido soslayadas por el predominio de la cultura androcéntrica.

CÁNONES EN AMÉRICA LATINA Y MÉXICO. Si el canon consiste en "la selección de obras representativas de cierta ideología en un tiempo y espacio determinados" (Pozuelo Yvancos, 2000), cada época y geografía producen un canon diverso, de acuerdo con principios que atienden a problemáticas de orden nacional, de gusto, de intereses políticos, de estrategias culturales oficiales o de grupo.

Instalados en el siglo XXI, podemos reconsiderar los hitos literarios señeros, entre la tradición y la ruptura, a partir de las independencias políticas de nuestros países en el siglo XIX. Apartarse del poderío español en nuestro ámbito hispanoamericano –o de otras metrópolis coloniales en los demás territorios de Latinoamérica y el Caribe– significó para nuestros escritores volver la mirada hacia un pasado que había sido negado como el de las culturas originarias, rechazar la etapa colonial o virreinal y buscar nuevos modelos en otros países, como Francia e Inglaterra. En este esfuerzo se recuperan también ciertos textos de las culturas prehispánicas "marginados" por el orden cultural hegemónico, como la poesía de Nezahualcóyotl o *Los comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega; se introducen nuevos temas y se adoptan modelos europeos no hispánicos, lo que propicia una posición antiespañola entre los escritores románticos que, a su vez, fueron en muchos casos, políticos y militares.

En el terreno del lenguaje y de los "idiomas nacionales", al decir de Jorge Luis Borges, la primera gramática americana será la del poeta y estadista venezolano Andrés Bello (publicada en Chile en 1847). Se inscribe en una polémica entre lo castizo y lo moderno que involucra a Domingo Faustino Sarmiento, exiliado en Chile, autor de *Facundo*, cuyo subtítulo, *Civilización y barbarie*, tendrá una larga repercusión en las letras hispanoamericanas, como lo demuestra la exitosa novela de Rómulo Gallegos de 1929, *Doña Bárbara*. Tanto el cuento romántico-político "El matadero" de Esteban Echeverría, como la novela sentimental *María* de Jorge Isaacs, se convertirán en clásicos de la literatura hispanoamericana del siglo XIX, incluidos en los planes de estudios escolares más allá de sus fronteras nacionales.

Los cánones literarios de las jóvenes naciones americanas se proyectan, de modo fluctuante, hacia ese otro canon mayor latinoamericano; se propone la *Utopía de América* en constante tensión y diálogo con los cánones europeos: "la literatura latinoamericana es definida como expresión de una cultura cuya búsqueda compromete el trabajo del historiador y del crítico" (Zanetti, 1998: 87). En los comienzos del siglo XX aparecen las "bibliotecas americanas", entre otras, las de Rufino Blanco Bombona y Francisco García Calderón, en años posteriores se consolidan los proyectos de la Biblioteca Americana del Fondo de Cultura Económica o la Biblioteca Ayacucho, organizadoras de un archivo minucioso de nuestra literatura, diseñadas –señala Susana Zanetti– por dos especialistas preocupados por el problema: Pedro Henríquez Ureña y Ángel Rama (*ibid*.: 97).

La ausencia de una especie de academia supranacional que paute las lecturas de las nuevas generaciones lleva a privilegiar discusiones nacionales o regionales, como es el caso de la originalidad y pertinencia de la literatura gauchesca del Río de la Plata, cuyo estudio puede convertirse en un "tratado sobre la patria", opuesto a los flujos migratorios y a las nuevas tendencias multiculturalistas.

Pocos casos literarios superan las fronteras nacionales antes del auge de la nueva novela latinoamericana de los años sesenta; estos casos son, por ejemplo, la demora de dos siglos en el reconocimiento de la obra de sor Juana Inés de la Cruz, por un rechazo generalizado de la estética barroca o el reticente homenaje a Rubén Darío en el centenario de su nacimiento (1867). Por su par-

te, los escritores consagrados en el llamado boom de la novela latinoamericana son todos varones, blancos, cultos y habitantes de "la ciudad letrada". La oposición entre un canon cosmopolita frente a otro regional o de modelos europeos frente a corrientes neoindigenistas puede analizarse desde la reticencia de José María Arguedas ante la obra de Alejo Carpentier o la de Julio Cortázar. En la generación posterior, la discusión se centrará en la pertinencia o no de un escritor como Manuel Puig, quien incorpora en sus novelas materiales considerados propios de la subliteratura o de la cultura popular. Discusión que lleva a considerar el problema del canon en relación con la ampliación del corpus literario. En el mismo decenio de los setenta surge, en los países sudamericanos, la narrativa sobre la dictadura y el exilio que exige nuevas calas de análisis para abordar "lo innombrable" y "lo ominoso" de la violencia institucionalizada. En el siguiente decenio, la eclosión de los márgenes (escritura de mujeres, minorías sexuales y étnicas) tiene repercusiones en la literatura y en la crítica de la mayoría de los países latinoamericanos; así como la preferencia de los lectores por las novelas de corte histórico a finales del siglo XX, impulsados por políticas editoriales que promueven premios nacionales e internacionales, con campañas publicitarias basadas en la mercadotecnia. La crítica académica, que había incorporado los métodos estructuralistas y lecturas inmanentes de los textos literarios en los años sesenta e inicios de los setenta, resiente un fuerte impacto con el auge de los estudios de género y los estudios culturales (tanto en la vertiente de la crítica literaria feminista, como en los estudios lésbico-gay y los *queer studies*) y, en los últimos decenios del siglo XX, los estudios culturales y poscoloniales. Desde estas nuevas perspectivas teóricas y críticas se releen a autores y textos canónicos como, por ejemplo, la reelectura de la poesía amorosa y social de sor Juana Inés de la Cruz en relación con sus vínculos con la virreina Leonor María Carreto, Marquesa de Mancera y con las autoridades eclesiásticas de la época; o la ambigua figura, entre viril y maternal, entre mestiza y criolla, de nuestra primer Premio Nobel, Gabriela Mistral, considerada como "Maestra de América", pero también como "Madre Nacional" en Chile.

Años más tarde, se destaca como figura central de la poesía mexicana a Octavio Paz, quien se hizo merecedor de una canonización internacional al obtener el Premio Nobel de Literatura en 1990. En México, Octavio Paz es más conocido por su estudio sobre la identidad nacional *El laberinto de la soledad* (1950), que por su poema canónigo: "Piedra de sol". Los otros escritores laureados en nuestra América, además de la ya citada Gabriela Mistral, fue el también poeta chileno, Pablo Neruda, y los narradores Miguel Ángel Asturias, guatemalteco, y el colombiano Gabriel García Márquez.

CANON EN MÉXICO. En México se consideran como los forjadores de una cultura nacional a los integrantes de la Academia de Letrán y del Liceo Hidalgo, entre ellos Ignacio Ramírez "El Nigromante" e Ignacio Manuel Altamirano, quien delimitó el concepto de "literatura nacional"; estos escritores que militaron en las filas del liberalismo, promovieron en México la lectura de autores románticos de origen francés, inglés y alemán, en un país de mayoría analfabeta.

A finales del porfiriato, el realismo y el naturalismo se incorporaron a la literatura canónica con tintes mexicanos en obras como: *El zarco*, *Baile y cochino*, *La bola*, *Cuarto poder* y *Santa*; esta última novela considerada como el primer *best seller* de la literatura mexicana.

El Ateneo de la Juventud es un grupo cultural, cuyas actividades se extienden desde los tiempos de Porfirio Díaz a la presidencia de Álvaro Obregón. Sus integrantes intentaron unir la tradición clásica con los temas nacionales y actuaron tanto dentro del porfirismo como en la revolución y, aunque se disuelven en dos ocasiones (1914 y 1924), su influencia se extiende hasta finales de los años veinte. Entre sus integrantes se encuentran Alfonso Reyes, quien desarrollará una valiosa labor diplomática y cultural, convirtiéndose en el representante del canon literario mexicano; José Vasconcelos, ministro de cultura en épocas de la Revolución y autor del *Ulises criollo*; Martín Luis Guzmán, secretario de Pancho Villa y posterior político de la revolución institucionalizada, autor de dos textos canónicos: *El águila y la serpiente* y *La sombra del caudillo*.

La Revolución de 1910 no sólo introduce cambios en el ámbito político y social, sino también en la visión del mundo que se refleja en una narrativa marcada por la violencia, el realismo, los modelos viriles y un lenguaje que pretende rescatar el habla popular y los personajes de los de "abajo", tanto en la literatura como en los murales pintados en edificios públicos. Se organiza "la fiesta de la balas" y, al margen de las páginas consagradas de Martín Luis Guzmán y Mariano Azuela, se publica *Cartucho* de Nellie Campobello con una visión y un lenguaje más cercano a las vanguardias. La novela de la revolución mexicana será reunida por primera vez al terminar la lucha armada, en los años treinta, pero obtendrá su reconocimiento continental e internacional a partir del trabajo de recopilación de Antonio Castro Leal en 1960.

La vanguardia estridentista perdió el combate frente al canon culto y cosmopolita de los Contemporáneos quienes no se reconocían a sí mismos como grupo. Durante muchos años, en la academia se revalorizó la poesía de Xavier Villaurrutia, José Gorostiza y Gilberto Owen, mientras se desconocían los aportes de una poesía de tono más irreverente y de humor contestatario, como la de Germán List Arzubide y la de Manuel Maples Arce.

Sin embargo, más allá de la discusión ideológica y estética, está implícito otro enfrentamiento entre Contemporáneos y Estridentistas, como es la latente homosexualidad en los primeros y el alarde masculino de los segundos. Habrá que esperar hasta el decenio de los noventa para la publicación de las memorias de Salvador Novo sobre el México de los veinte, en *La estatua de sal* y la posterior biografía crítica de Carlos Monsiváis, *Salvador Novo: el marginal en el centro* (2000); y el estudio sobre masculinidades mexicanas de Robert McKee Irwin, desde la academia estadunidense, *Mexican Masculinities* (2003).

Las integrantes del taller de teoría y crítica "Diana Morán"-Coyoacán, desde sus inicios, en 1984 a la fecha (2006), asumieron la propuesta de Helène Cixous: "La mujer debe escribirse a sí misma, escribir sobre mujeres y hacer que las mujeres escriban" y, por supuesto, que también lean a las escritoras; o como afirma Nicole Brossard: "Escribir como mujer es un hecho lleno de consecuencias". Se pueden distinguir en el desarrollo de este colectivo de investigadoras, varias etapas que coinciden con el devenir de la crítica literaria feminista en otras latitudes: 1] reconocer y revelar la misoginia en la práctica literaria; 2] la labor de rescate de "madres" y "abuelas" literarias de donde surge la antología crítica sobre escritoras mexicanas nacidas en el siglo XIX: *Las voces olvidadas* (Domenella y Pasternac), y la discusión entre el centro y los márgenes con dos volúmenes: *Mujer y literatura mexicana y chicana. Culturas en contacto* (López y Malagamba); 3] el replanteamiento de las bases conceptuales y los presupuestos teóricos que han regido la crítica "falogocéntrica" (Derrida) o la "machocrítica" doméstica. En este nuevo reto, se publican investigaciones desde acercamientos temáticos y de género, como *Escribir la infancia* (Pasternac y Domenella), sobre narradoras mexicanas, y *De pesares y alegrías* (Gutiérrez de Velasco *et al.*), sobre escritoras latinoamericanas y caribeñas; 4] por último, y tanto con la incorporación de los estudios sobre masculinidad como con en el intento por abarcar una subjetividad múltiple y transgenérica (Nelly Richard), se publican dos volúmenes bajo el título: *Femenino/Masculino*, dedicados a parejas literarias en México (Castro Ricalde *et al.*) y a parejas literarias en América (Zalce Martínez *et al.*). En la actualidad, el taller "Diana Morán" trabaja en un nuevo proyecto sobre cinco escritoras, el cual se titula: *Desbordando el canon*.

CANON Y ESTUDIOS CULTURALES. La crítica más radical del canon cuestiona no sólo su contenido, sino la naturaleza hegemónica y elitista de la literatura en sí. Como señala John Guillory, los debates en torno al canon literario reflejan una crisis en la literatura como forma de capital cultural, más que como un medio de representación o de expresión artística. En ese sentido es una institución a la cual el acceso (de producción, de consumo, de estudio) es determinado por un sistema de exclusión basada en diferencias de clase social.

La noción de literatura en Latinoamérica es inseparable del concepto de "ciudad letrada" de Ángel Rama. Como señala John Beverley, la literatura es una institución co-

lonial que fue introducida a las Américas por los colonizadores, que fue indispensable para la fundación de la cultura nacional autónoma y que ha sido propiedad casi exclusiva de las clases dominantes (2). Beverley, al reconocer tanto la nueva hegemonía cultural de los medios masivos, que tienen la capacidad de alcanzar a sectores sociales mucho más amplios y diversos que la literatura, como la importancia de buscar estrategias para comprender desde la academia las culturas subalternas de grupos que no buscan acceso a las instituciones de la ciudad letrada, adopta una postura "en contra de la literatura", la cual implica, finalmente, una afiliación con el proyecto crítico de los estudios culturales.

OBRAS DE CONSULTA. Beverley, John, *Against Literatura*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993; Bloom, Harold, *El canon occidental,* Barcelona, Anagrama, 1995; Cella, Susana (comp.), *Dominios de la literatura: acerca del canon*, Buenos Aires, Losada, 1998; Eliot, T. S., *Ensayos escogidos* (selección y prólogo de Pura López Colomé), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000; Guillory, John, *Cultural Capital: The Problem of Literary Canon Formation*, Chicago, University of Chicago Press, 1993; Gutiérrez Estupiñán, Raquel, *Una introducción a la teoría literaria*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2004; Mignolo, Walter, "Entre el canon y el corpus", en *Nuevo texto crítico,* año VII, núms. 14-15, 1995, pp. 23-36; Pozuelo Yvancos, José María y Rosa María Aradra Sánchez, *Teoría del canon y literatura española*, Madrid, Cátedra, 2000; Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Hanover, N. H., Ediciones del Norte, 1984; Sánchez Prado, Ignacio, *El canon y sus formas: la reinvención de Harold Bloom y sus lecturas hispanoamericanas*, Puebla, Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Puebla, 2002; Showalter, Elaine, "La crítica feminista en el desierto" M. Fe (coord.), *Otramente: lectura y escritura feministas* (trad. A. Rodríguez), México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 75-111; Tomachevski, Boris, "Temática", en Tzvetan Todorov (ed.), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, Buenos Aires, Ediciones Signos, 1970; Volek, Emil (ed.), *Signo, función y valor. Estética y semiótica del arte de Jan Mukarovsky* (trad. J. Jandová), Bogotá, Plaza y Janés-Universidad Nacional de Colombia-Universidad de los Andes, 2000; Zanetti, Susana, "Algunas consideraciones sobre el canon literario latinoamericano", en en Susana Cella (comp.), *Dominios de la literatura. Acerca del canon,* Buenos Aires, Losada, 1998, pp. 87-105.

[ANA ROSA DOMENELLA;
LUZELENA GUTIÉRREZ DE VELASCO]

ciudad letrada

Es un término acuñado por el crítico literario y cultural uruguayo Ángel Rama (1926-1983), en la obra inconclusa del mismo nombre. *La ciudad letrada* fue publicada póstumamente en 1984, de manera casi simultánea en Estados Unidos (Ediciones del Norte) y en Uruguay (Comisión uruguaya pro Fundación Internacional Ángel Rama). El libro tuvo varias reediciones posteriores y fue traducido al inglés en 1996 (Duke University Press). Desde su publicación, el volumen, una de las contadas contribuciones latinoamericanas a la teoría cultural, ha ejercido una perdurable y generalizada influencia en los estudios culturales latinoamericanos, en particular en los estudios coloniales y del "largo siglo XIX."

Esta influencia responde a diversas razones. Por una parte, Rama ensaya una ambiciosa historia cultural de América Latina desde la refundación de Tenochtitlán en 1521 hasta el México de mediados del siglo XX. El libro tiene una rara coherencia de enfoque, ya que desarrolla un único problema: el de la "clase" letrada latinoamericana, su constitución, consolidación, transformaciones y ampliaciones, su sorprendente persistencia a través del tiempo, la dinámica de sus relaciones tanto con las metrópolis coloniales y poscoloniales como con los grupos subalternos sobre los que gravita. Asimismo, el libro de Rama ensaya un productivo camino medio entre la epistemología y el análisis estético, para el que Román de la Campa acuñó el neologismo "epistética."

Finalmente, aunque Rama sea considerado uno de los fundadores de los estudios culturales latinoamericanos, su práctica escrituraria (en términos "literarios" tanto como políticos) está firmemente enraizada en la tradición del ensayo latinoamericano

poscolonial. Es indudable la vinculación de *La ciudad letrada* con el pensamiento de Michel Foucault (sobre todo con las nociones de episteme y formación discursiva del Foucault más o menos temprano), tal como la rastrea Román de la Campa. Es también del todo pertinente su comparación con otros textos de análisis cultural contemporáneos como *Orientalism* (1978) de Edward Said e *Imagined Communities* (1983) de Benedict Anderson. Pero, aún más importante es la filiación política y escrituraria del volumen de Rama con las obras de los ensayistas latinoamericanos, de Simón Rodríguez a Ezequiel Martínez-Estrada, pasando por José Martí, José Enrique Rodó, Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña (véase Mabel Moraña). Por todos estos motivos, *La ciudad letrada* se ha convertido en un texto que define la práctica de los estudios culturales latinoamericanos en las dos Américas.

Ciudad letrada es una noción híbrida, ya que conjuga *à la Foucault* diversos niveles de análisis en una totalidad dinámica. Por un lado, nombra el *conjunto de instituciones* que hacen de la propiedad y administración de la tecnología de la letra la condición de su existencia y funcionamiento, a la vez que la base de su poder y de su prestigio. Entre dichas instituciones se cuentan las diversas reparticiones del estado colonial y nacional (la policía, el sistema judicial, las aduanas, el poder legislativo, el registro civil o registro de las personas, el registro de propiedad, las reparticiones encargadas de censos y estadísticas), las corporaciones educativas, artísticas, comerciales y financieras, las profesiones liberales (medicina, derecho, periodismo, notariado), el clero, los partidos políticos, las sectas, los cenáculos, ciertas organizaciones guerrilleras (los focos), las academias. La literatura ocupa un lugar en esa nómina, desde luego, un lugar que Rama, cercano tanto intelectual como profesionalmente a la literatura, no deja de privilegiar en el libro. Pero para Rama ese lugar debe ser examinado, al menos en principio, a partir de las profundas comunidades que la ligan a esas otras instancias, y no, como quiere la ideología de la literatura desde la modernización, a partir de sus diferencias y su pretendido privilegio epistemológico. Esa afirmación de la diferencia y el privilegio de la literatura es, para Rama, sólo un avatar más (un avatar relativamente reciente) en la multisecular historia de la ciudad letrada y de sus conflictos internos.

Por otro lado, ciudad letrada nombra al *grupo de individuos* (los "letrados") que obtienen una identidad social diferenciada por su pertenencia a las instituciones antes mencionadas. En esta acepción, ciudad letrada tiene un significado cercano (pero mucho más amplio) que el término que lo preexiste, el de "república de las letras". Haber afirmado una unidad de linaje que va desde el burócrata colonial del siglo XVI al autodidacta de tendencias anarquizantes del XX, pasando por los "doctores" de mediados del XIX y los viajeros cosmopolitas y los científicos positivistas de finales del XIX, es uno de los logros de Rama, más allá de las críticas al hecho de que Rama deja de lado notorias diferencias entre las diferentes encarnaciones de su "personaje conceptual" (Deleuze y Guattari).

Finalmente, ciudad letrada nombra las *prácticas discursivas* que sostienen el predominio de las instituciones e individuos antes mencionados. Estas prácticas son rituales de incorporación, reconocimiento o exclusión, ceremonias de fundación o de toma de posesión, escrituras, peticiones, actas, coronaciones de poetas, dictámenes, leyes, constituciones, filiaciones, proclamas, sonetos, arcos de triunfo, antologías, relatos de viaje. Rama (y este gesto renovó los estudios coloniales y del XIX) no analiza estas prácticas discursivas exclusivamente (ni siquiera primariamente) a partir de sus contenidos explícitos. Las aborda como performances cuyo objetivo es la reproducción y perpetuación del orden letrado como centro del orden social. Esto, señala agudamente Alonso, permitió cortar el nudo gordiano en que la teoría de la dependencia (contemporánea de Rama) había atrapado al análisis literario y cultural. Así, más allá de que el letrado latinoamericano copiara o adaptara modelos metropolitanos (como en los casos de la aparentemente anacrónica fidelidad a las estéticas gongorina, neoclásica, o romántica cuando ya habían sido abandonadas en sus lugares de origen), su actividad escrituraria estaba orientada a sostener sus prerrogativas como administrador de una tecnología distribuida de manera desigual (en México, en vísperas de la Independencia, menos del 5% de la población sabía leer y

escribir). Incluso cuando parece que la autonomía intelectual letrada claudica frente al prestigio de las formas metropolitanas, en realidad esas imitaciones (muchas veces monótonas *ad nauseam*) son prácticas exitosas y del todo relevantes a su contexto de emergencia. La noción de ciudad letrada permite entonces analizar la dinámica cultural latinoamericana por fuera de la dicotomía (de linaje romántico) entre imitación de los modelos metropolitanos / originalidad vernácula. Asimismo, permite entrever cómo la institución letrada fue (y es) mucho más poderosa, adaptable y relevante de lo que previamente se había concebido. Por lo mismo, la noción de ciudad letrada permitió pensar de manera nueva los desafíos éticos a los que se enfrenta el intelectual latinoamericano (un tema de enorme relevancia a mediados de los años ochenta donde el surgimiento del testimonio, por ejemplo, parecía anunciar un cambio radical en la manera de concebir la práctica escrituraria). Para el Rama de *La ciudad letrada*, la vinculación entre letra y poder, en tanto violencia epistemológica ejercida por el letrado, es inescapable, y la conciencia de esa vinculación debe ser el paradójico punto de partida de toda reflexión.

Esta máquina semiótica llamada ciudad letrada (que operativamente hemos descrito de manera tripartita) tiene una localización precisa: la ciudad hispanoamericana, de la que es a la vez criatura y origen. Para Rama, la ciudad colonial surgió como un "parto de la inteligencia". A diferencia de las ciudades europeas, formadas a partir de la sedimentación de procesos históricos multiseculares (y en muchos casos multiculturales), las ciudades coloniales hispanoamericanas fueron cuidadosamente concebidas y planeadas como instancias fundamentales en la empresa de construcción y expansión del imperio español, donde una ínfima minoría de origen metropolitano (o sus descendientes, los criollos) dominaba vastas poblaciones según las necesidades de la corona. La ciudad colonial no se organizó prioritariamente en función de los requerimientos de una economía local autosuficiente, sino de los la economía y la administración imperial. Pero además, la ciudad misma tenía como función *hacer visible el Imperio*. Esta doble necesidad (administrativa por un lado, performativa por otro) dio origen a la peculiar morfología de la ciudad hispanoamericana, con su subdivisión en damero. En el centro (la plaza central) de la ciudad se agrupaban las instancias de poder y de prestigio: la Catedral o la Iglesia, el Palacio Virreinal (luego presidencial o municipal), la Audiencia (luego los tribunales) el montepío (luego el Banco), la aristocracia local. Esta concentración optimizaba la administración y la defensa. Pero, asimismo, la disposición en el espacio reduplicaba el lugar de cada sujeto (de cada familia o de cada corporación) al seno de la jerarquía colonial: cuando más alejado, mas lejos del centro (material y simbólico) del poder. Así, la ciudad hispanoamericana colonial (y hasta cierto punto, la moderna) tuvo una organización anular. El anillo interior coincide con el núcleo de poder, y cada anillo exterior implica un paso abajo en la jerarquía (sucesivamente criollos pobres, castas, indios).

Esta reduplicación donde el mapa visible de la ciudad reproduce el mapa de la jerarquía al seno del imperio fue *un proyecto consciente*. Rama liga este proyecto a la episteme renacentista y al modelo analógico que la regiría, tal como lo describe Foucault en *Les mots et les choses; une archéologie des sciences humaines* (1966), y la considera un hecho fundacional en la historia hispanoamericana. Esta reduplicación establece, desde el inicio de la incorporación del continente al "Occidente" en formación, *la primacía de la letra ligada al poder* (los planos, las ordenanzas reales, las actas y protocolos de fundación sobre los que se estructura el proyecto urbano) sobre la "realidad" colonial. De allí en adelante, cuando esta realidad no se adecue al diseño letrado, será marginalizada en tanto subalterna o anómala.

Así, la ciudad letrada, lejos de ser un mero intermediario burocrático entre el imperio y los recursos y las poblaciones americanas, legitimó y sostuvo un imperio cuya base militar fue siempre frágil. Controlando vastas extensiones, poblaciones dispersas y difícilmente disciplinadas, con potencias extranjeras siempre al acecho, el imperio no podría haber sobrevivido sin la máquina semiótica de asiento urbano que "actuaba" cotidianamente el imperio desde el despacho, el púlpito, el atrio o la cátedra. El ba-

rroco de Indias es un ejemplo fundamental de esta dinámica.

Rama no concibe la emancipación del poder español y las luchas que la siguieron como una crisis terminal de la ciudad letrada (aunque desde luego implicara transformaciones y sustituciones, muchas veces violentas). Contrariamente al consenso de la historiografía liberal decimonónica, que describió el periodo como épica devenida catástrofe, Rama enfatiza cómo los letrados criollos adquirieron durante el periodo nueva influencia y nueva legitimidad, ya que la instancia última de decisión al seno del orden letrado (la corona) ya no residía allende los mares, y había sido reemplazada por criollos. Si las guerras de independencia tuvieron efectos centrífugos en muchas instancias de decisión (la disgregación de los virreinatos en múltiples repúblicas es uno de los ejemplos más obvios, el surgimiento del caudillismo y las guerras civiles entre liberales y conservadores, centralistas y federalistas son otros), tuvo un efecto indudablemente centrípeto a otro nivel: eliminó la referencia transatlántica que descentraba la ciudad letrada, y ésta se convirtió (al menos idealmente) en instancia exclusiva de soberanía, en tanto origen de las leyes y dictámenes que regulaban el nuevo orden republicano. Como adláteres de los caudillos, como redactores de las leyes y las constituciones que definían las nuevas unidades políticas, como abogados y jueces que decidían los renovados conflictos en torno a la propiedad o la ciudadanía, como literatos que disputaban la existencia de una cultura nacional o hemisférica, la emancipación proveyó oportunidades para la expansión y redefinición de la ciudad letrada.

Los desafíos que la emancipación no presentó, los presenta sin embargo la modernización que tuvo lugar a partir del último tercio del siglo XIX. Por un lado, la exitosa incorporación de América Latina al orden capitalista global del XIX en tanto productor de materias primas para la exportación, produjo el crecimiento y la diversificación acelerada de la población de las ciudades (efecto de migraciones internas y externas) y de la infraestructura productiva y administrativa al interior de esas ciudades. Surgen por ello sectores cuyas prácticas letradas son apenas compatibles (literatos contra científicos sociales, dos funciones que no existían de manera separada un siglo antes, y que disputan abiertamente el derecho de regular las relaciones sociales en trance de modernización). Por otro lado, el mercado de bienes culturales y la industria cultural pasan a jugar un papel fundamental, redefiniendo relaciones de poder, expectativas y prácticas al seno de la ciudad letrada. Asimismo, se asiste a un proceso generalizado de democratización de la cultura, ya que la alfabetización masiva permite el acceso de nuevos sectores a la tecnología de la letra, que disputan el privilegio epistemológico del viejo núcleo letrado. Así surgen experiencias "anómalas" como el teatro popular, el folletín criollista, el periodismo popular, el partido de masas, instancias todas cuyo fundamento es la letra, pero que no se dejan ya definir del todo de acuerdo a los antiguos protocolos de inclusión / exclusión de la ciudad letrada (por ejemplo, la posesión de un título universitario, la pertenencia a ciertos clubes o la publicación en ciertos periódicos). En esta sección, Rama realiza un notable trabajo (apoyándose en sus previos trabajos sobre literatura y modernización en América Latina) caracterizando esos desafíos, y los modos según los cuales los letrados latinoamericanos los enfrentaron. Uno de ellos, fue la apropiación de las culturas orales previamente marginalizadas en función de una reinvención de las culturas nacionales y una redefinición de su lugar al seno de las mismas: estos fueron los casos del americanismo y el criollismo literario. Otro de esos modos fue la invención de géneros históricos (como la "tradición" de Ricardo Palma o las novelas memorialistas como *Juvenilia* de Cané o *La gran aldea* de López) que recuperan un pasado en trance de desaparición, o de géneros que traducen (y por ello reterritorializan) a partir de los códigos letrados las nuevas realidades (como la crónica urbana o de viajes). Las revoluciones (la mexicana y, sorprendentemente, la uruguaya) que inauguran el siglo XX son el último avatar de la ciudad letrada que Rama analiza, avatar que, aunque prolonga el prestigio de la letra al seno de las sociedades, también permite avizorar rupturas cruciales. Quizá el intento más radical para prolongar el impulso de *La ciudad letrada*, ya que prolonga la historia cultural latinoa-

mericana a partir de esas líneas de fisura, sea el reciente volumen de Jean Franco *The Decline and Fall of the Lettered City* (2002) que podríamos concebir como verosímil la conclusión (esta vez en el registro de la monografía académica) que Rama nunca pudo dar a su ensayo. El volumen de Franco estudia cómo, en el marco de la guerra fría, se asiste a la pérdida por parte de la ciudad letrada (que en el caso de Franco equivale a la literatura y a un sector de las ciencias sociales) del privilegio epistemológico sobre el cual basó su predominio, y su lugar eminente (hasta el boom inclusive) como instancia privilegiada de intérprete y guía de la comunidad nacional.

La noción de ciudad letrada ha fecundado al menos tres líneas de investigación. Hay, por un lado, empresas crítico-teóricas que buscan prolongar o afinar las intuiciones de Rama por medio de estudios de caso que precisan los patrones de funcionamiento y transformación de la ciudad letrada. Entre estas indagaciones, además del ya citado volumen de Franco, podemos mencionar los estudios en torno al barroco colonial y el surgimiento de la conciencia criolla (entre ellos, el volumen de Mabel Moraña *Viaje al silencio: exploraciones del discurso barroco*, de 1998), los estudios en torno a la literatura de la emancipación como continuación y ruptura de los paradigmas de la práctica letrada del siglo XVIII, y los estudios en torno a la literatura de la modernización latinoamericana.

Otra línea de estudios busca poner de relieve los modos en los que la ciudad letrada latinoamericana ha concebido a sus "otros" (la ciudad real, o el campo y sus respectivos sujetos), o los procesos (como la modernización) que introdujeron cruciales transformaciones al seno de la ciudad letrada. El volumen de Doris Sommer (*Foundational Fictions*, 1991) es un ejemplo de la primera empresa. El de Julio Ramos *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, 1989) de la segunda.

Una última línea de estudios busca definir y dar cuenta de aquellas instancias culturales que exceden los límites de la ciudad letrada, ya sea instancias escriturarias que no se avienen al paradigma dominante de la ciudad letrada en un momento dado (escritura de mujeres o minorías), o medios que no hacen de la letra (o de las instancias dominantes de producción y recepción de la letra) su centro (cultura audiovisual o digital, testimonio, grafitti, crónica, etc.).

En todo caso, incluso cuando se la convoca para señalar sus límites y excederla, la noción de ciudad letrada no ha dejado de demarcar un horizonte teórico y escriturario.

Un concepto como el de ciudad letrada, que se propone como una clave de interpretación para una experiencia hemisférica multisecular, no podía dejar de atraer críticas de diversa índole. Cerraremos esta presentación con algunas de ellas.

A pesar de su impronta foucaultiana, las nociones de letrado y ciudad letrada unifican de manera problemática prácticas culturales no obviamente compatibles. Esta es una crítica que Julio Ramos lleva adelante en *Desencuentros*, un libro que, por otra parte, no podría haber sido concebido sin el (reconocido) antecedente de *La ciudad letrada*. Desde luego, podría decirse que esta arriesgada apuesta por una unidad de visión es también aquello que da al ensayo su indudable fuerza.

Otros, como Mabel Moraña, indica que la visión de Rama, aunque surge de (y es fiel a) el pensamiento de izquierda latinoamericano, no deja de tener una impronta culturalista, impronta omnipresente en el ensayo de interpretación latinoamericano, con pocas excepciones como la de José Carlos Mariátegui. Por ello, no concede debida atención a los procesos productivos que han hecho posible la perpetuación de ciudad letrada. Toda vez que la díada letra/oralidad se convierte en la categoría de análisis privilegiada del ensayo de Rama, se dejan de lado otras categorías como clase o raza (aunque la noción de ciudad letrada sea notablemente eficaz para describir la dinámica cultural diglósica al seno de comunidades coloniales o poscoloniales multiétnicas).

John Charles Chasteen señala que, aunque la argumentación de Rama se propone como una visión válida para toda América Latina, trabaja por medio de énfasis no siempre indiscutibles. Para el caso colonial, Rama privilegia los contextos novohispano y peruano, sin discutir adecuadamente contraejemplos tomados del contexto brasileño. El imperio lusitano (y las ciudades brasileñas) no parecen responder del todo al mo-

delo de Rama. Por su parte, la sección sobre la modernización es examinada de manera casi exclusiva a partir ejemplos rioplatenses. Así, desplaza el centro de gravedad de su argumentación hacia aquellos estudios de caso que mejor prueban su tesis preexistente, dando así la imagen de una sincronía continental ilusoria.

Quizá la crítica más radical sea la de Françoise Perus. Ella objeta el fundamento mismo del edificio conceptual de Rama: el modelo analógico a partir del cual se establece la relación letra/ciudad y la primacía de aquella sobre ésta. Por un lado, señala Perus, no queda claro cuál es el respaldo intelectual *en el imperio español* para esa concepción. Rama recurre a Descartes y a *Lógica* de Port-Royal, ejemplos indudablemente tomados de su lectura de Foucault, pero insuficientes para abonar un caso estrictamente latinoamericano. Por otro, Rama hipostasía la idea de "racionalidad occidental", la existencia de la cual, Perus argumenta, era problemática en la península con el carácter que Rama le atribuye,

OBRAS DE CONSULTA. Adorno, Rolena, "La ciudad letrada y los discursos coloniales", *Hispamérica: Revista de Literatura*, 1987, pp. 3-24; Alonso, Carlos, "*Rama y sus retoños*: Figuring the Nineteenth Century in Spanish America", *Revista de Estudios Hispánicos*, XXVIII.2, 1994, pp. 283-292; Campa, Román de la, "El desafío inesperado de La ciudad letrada", en*Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, PA, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997, pp. 29-53; Campa, Román de la, *Latin Americanism*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 1999; Castro-Gómez, Santiago, "Los vecindarios de La ciudad letrada: Variaciones filosóficas sobre un tema de Ángel Rama", en*Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburg, PA, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997, pp. 123-133; Chasteen, John Charles, "Introduction", en Ángel Rama, *The Lettered City*, Dirham, Duke University Press, 1996; Moraña, Mabel, "De *La ciudad letrada* al imaginario nacionalista: contribuciones de Ángel Rama a la invención de América", en*Políticas de la escritura en América Latina: de la Colonia a la Modernidad*, Caracas, Venezuela, 1997, pp. 165-173; Perus, Françoise, "¿Qué nos dice hoy *La ciudad letrada* de Ángel Rama?", *Revista Iberoamericana* 71.211, 2005, pp. 363-372; Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Hanover, NH, Ediciones del Norte, 1984; Remedi, Gustavo, "Ciudad letrada: Ángel Rama y la espacialización del análisis cultural", en*Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, PA, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997, pp. 97-122 <http://search.ebscohost.com>. Ríos, Alicia (coord.), "Homenaje a Ángel Rama", *Estudios* 22/23. 10/11, 2003-2004; Szichman, Mario, "Ángel Rama: Más allá de la ciudad letrada", en*Espejo de escritores: Entrevistas con: Borges, Cortázar, Fuentes, Goytisolo, Onetti, Puig, Rama, Rulfo, Sánchez, Vargas Llosa*, Hanover, NH, Ediciones del Norte, 1985, pp. 197-221.

[JUAN PABLO DABOVE]

crítica cultural

La "crítica cultural" no es algo que se puede definir en términos precisos porque, a diferencia de los "estudios culturales", nunca ha existido como una práctica institucional formal. En un plano general, bajo la etiqueta de crítica cultural parecerían caber una serie de preocupaciones ligadas a un deseo de cambio social y perfeccionamiento del ser humano, entre ellas, el papel del intelectual en la sociedad; el funcionamiento del poder y las instituciones; el lugar del subalterno; la relación entre centro y periferia, alta cultura y cultura popular; la naturaleza de las prácticas sociales; y un cuestionamiento del concepto de lo canónico. Para profundizar estos problemas, la crítica cultural recurre a una amplia gama de metodologías (análisis textual, encuestas, entrevistas, indagación histórica, etc.) y aboga por una salida de la rígida compartimentación de las disciplinas académicas (Preminger: 262).

Una tensión que históricamente ha dividido a los practicantes de la crítica cultural concierne a la separación entre miradas elitistas y no elitistas a la cultura. Perspectivas tempranas como la de Matthew Arnold (*Cultura y anarquía*, 1869), por ejemplo, privilegian a la poesía y el arte (en un sentido neoplatónico) como formas superiores para el fomento del cambio social y la disemina-

ción de los valores. El intelectual, como el que tiene la capacidad de discernir el "buen gusto", se eleva en la concepción de Arnold por sobre los demás seres humanos y se responsabiliza por dirigir a la sociedad hacia una vida democrática más plena. En contraste, un pensador como Theodor Adorno ("Crítica cultural y sociedad", 1951) sitúa al intelectual *dentro* de la cultura (y no *encima de* ella) para así buscar una salida a la complicidad de la crítica con la ideología o la totalización del sentido ("dialéctica negativa"). De cara a los "críticos trascendentes" que piensan que tanto su propia posicionalidad como los objetos artísticos que analizan existen en una esfera independiente de lo social y sus normas –pensamiento que para Adorno equivale a una ideología elitista y errada– los practicadores de la "crítica inminente" reconocen que tanto ellos mismos como los objetos culturales que analizan son, a la vez, reflejo y parte de la esfera social que los produce. Para Adorno, el desafío de la crítica cultural (*Kulturkritik*) es lograr, en lo posible, estar *dentro* y *fuera* de la cultura a un mismo tiempo. Adorno quiere dejar en alerta al crítico respecto de sus mismos prejuicios y complicidades con el poder político y económico, y ofrece la idea que una crítica "exitosa" es la que "no resuelve las contradicciones objetivas en una armonía, sino una que exprese la idea de la armonía *negativamente* al capturar las contradicciones, puras y no comprometidas, dentro de su estructura más íntima" (Adorno: 208) [traducción y cursivas mías]. Sin embargo, un problema que se ha visto en la "crítica inminente" de Adorno concierne a la forma en que el modelo mantiene una clara jerarquización entre cultura élite y cultura popular.

De ahí, en un gesto más radical de democratización y ampliación de la noción de cultura, Raymond Williams (*Cultura y sociedad*, 1958) suspende la división entre lo alto y lo bajo, argumentando que "lo cultural" se encuentra en esferas tan diversas como el trabajo, la política y la cotidianeidad. Junto con Richard Hoggart, otro de los padres fundadores de los estudios culturales británicos y también un miembro de la Nueva Izquierda inglesa (*New Left*) de los años cincuenta y sesenta, Williams desafía al elitismo cultural de la institución universitaria y trabaja para forjar redes solidarias con las clases obreras y populares. Yendo a contracorriente del conservadurismo tradicional del medio universitario inglés, Williams, Hoggart, y otros, ayudaron a posicionar a "lo marginal" como una esfera digna de ocupar la atención de investigadores y académicos, y brindaron al sujeto popular y a la "subcultura" un papel protagónico en la escena intelectual.

En América Latina, la crítica cultural parece nacer de un impulso por establecer la particularidad de lo latinoamericano, de interrogar el eje Norte/Sur, de pensar la identidad propia usando teorías no prestadas de contextos ajenos y de medir distancias entre la metrópolis y el llamado tercer mundo. Sin haberse formalizado nunca como una práctica institucional, la crítica cultural latinoamericana, definida ampliamente, emana de espacios y tradiciones intelectuales heterogéneos, principalmente de escritores e intelectuales de izquierda interesados en promover políticas nacionalistas, progresistas o antiimperialistas (D'Allemand, 2000). Sus raíces se encuentran en autores diversos y temporalmente distantes como Martí, Sarmiento, Bello, Mariátegui, Rama, Cornejo Polar, García Canclini, Martín Barbero y Sarlo. Y, en ese sentido, parece factible argumentar que la crítica cultural latinoamericana existe desde mucho antes de la institucionalización de los "estudios culturales" británicos y estadunidenses (Yúdice, 2002).

Dada la amplitud del término y sus diversos caminos intelectuales, prefiero enfocar aquí una vertiente reciente de la crítica cultural –la de Nelly Richard– que se sitúa en el contexto chileno y que, en años recientes, ha establecido un diálogo intenso con los estudios culturales. Mi propósito será explorar los orígenes de la crítica cultural de Richard y enumerar sus diferencias y continuidades con los estudios culturales según se practican en el mundo anglosajón. Luego, consideraré algunas críticas y autocríticas del pensamiento richardiano.

NELLY RICHARD Y LA CRÍTICA CULTURAL *DESDE* AMÉRICA LATINA. Desde Chile, Nelly Richard se destaca como una de las intelectuales públicas actuales más importantes y también como fundadora de una práctica crítica que, a modo de contraste con los estudios cul-

turales, se autodenomina *crítica cultural*. Nacida en Francia, Richard cursó sus estudios en literatura moderna en la Sorbona y se trasladó a Chile en 1970, donde vivió intensamente la experiencia de la Unidad Popular bajo Salvador Allende (1970-1973). Su obra crítica emerge durante los años convulsionados de la dictadura de Pinochet (1973-1990) con la intención de dar cuenta de los trabajos neovanguardistas de un grupo de artistas (designado por Richard como la "Escena de Avanzada") cuyas obras querían interrogar, desde una estética de lo fragmentario, lo parcial y lo oblicuo, las gramáticas del poder hegemónico dictatorial.

A partir del comienzo de la transición a la democracia en 1990, Richard ha seguido investigando los nexos entre arte, política, cultura y teoría, particularmente en referencia a las problemáticas de la memoria, el neoliberalismo, la globalización, la identidad, la democratización y el género. En esta trayectoria crítica, Richard mantiene un enfoque constante sobre los márgenes, intersticios y bordes de la expresión cultural, apostando que estos sitios "residuales" sean el lugar más adecuado para interrogar a los lenguajes totalitarios y a las construcciones macronarrativas de la actualidad (Richard, *Residuos*: 11). Con su *Revista de crítica cultural*, fundada al inicio del periodo posdictatorial, Richard ha logrado promover un diálogo productivo situado en la encrucijada de perspectivas teóricas europeas, estadunidenses y latinoamericanas. Sin descartar los debates internacionales, la *Revista* jamás se aleja de su misión de destacar las especificidades de la transición chilena y sus múltiples problemas locales. Un grupo de intelectuales provenientes de múltiples campos disciplinarios contribuye regularmente a la *Revista* con ganas de generar una publicación híbrida cuya transdisciplinariedad no sólo refleja sino *debate* los significados y ramificaciones de una práctica de la crítica cultural.

En términos genealógicos, la crítica cultural de Richard tiene sus orígenes en una mezcla ecléctica de corrientes intelectuales europeas y latinoamericanas. Por una parte, debido a su propia formación intelectual en Francia, se observa en sus escritos un claro legado del pensamiento continental europeo (el psicoanálisis, la Escuela de Frankfurt, los estudios culturales británicos, el estructuralismo francés, el posestructuralismo, la deconstrucción) que enfatizan conceptos tales como la textualidad, la naturaleza discursiva de cualquier medio (ya sea cultural, social, político o incluso económico), las políticas del acto crítico o la inscripción del deseo subjetivo en la escritura (Del Sarto, 2000: 235). Al mismo tiempo, se evidencia en su obra una herencia latinoamericana que probablemente tenga sus raíces en ensayistas de los siglos XIX y XX (Martí, Hostos, Mariátegui, Ortiz, Rama, y otros) que aportan una aproximación multidisciplinaria al análisis de los fenómenos políticos y culturales y, aún más importante, se interesan no sólo por la marginalidad social sino también por la producción de subjetividades y discursos que existen en una relación tensionada con el poder.

Al parecer, la obra de Richard quiere abrir un diálogo tanto con las producciones teórico-culturales de la metrópolis como con las de la periferia. Al hacer hincapié en la materialidad estética (es decir, la configuración lingüística, los lapsos, las fallas, los deseos) de diversos discursos que provienen de diferentes lugares de producción, Richard logra registrar una "crítica de la crítica" que se sitúa intelectualmente en un campo de lucha pensada *en* y *desde* el margen. De esa manera, la contradicción aparente –y que algunos le han imputado a Richard– de pensar a América Latina recurriendo a herramientas teóricas metropolitanas, se anula cuando se considera que Richard quiere resituar estas teorías, ponerlas en jaque, y aprovecharlas en función de un proyecto eminentemente latinoamericano. Por último, más allá de su ecléctico linaje teórico, es fundamental reconocer que la crítica cultural richardiana adquiere su forma inicial y afirma sus posiciones ideológicas básicas a raíz de un debate concreto, *in situ*, con una corriente específica de las ciencias sociales (la encabezada por el destacado sociólogo José Joaquín Brunner) en el contexto del Chile pinochetista de los ochenta.

El por qué de este debate entre el neovanguardismo estético de la Escena de Avanzada (siendo Richard una de sus principales promotoras críticas) y la sociología "renovada" según se practicaba en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLA-

cso, Brunner) rebasa la supuesta existencia de un punto de contacto ideológico entre los dos grupos durante la dictadura. A pesar de sus diferencias, tanto los sociólogos como la Avanzada buscaban abrir espacios de reflexión sobre la catástrofe dictatorial y los posibles caminos a seguir para restaurar la democracia. En principio, los sociólogos "a la Brunner", como representantes de la "izquierda renovada" (posmarxista), parecían compartir el horizonte *post* de los artistas posmodernos (neovanguardistas) cuyo pensamiento se caracterizaba por un profundo escepticismo ante los prevalentes relatos utópico-políticos de la izquierda revolucionaria tradicional. Según Richard, la presencia de enemigos ideológicos comunes (en particular, de los partidos de la derecha política y de la izquierda tradicional, como el Partido Socialista y el Partido Comunista), junto con un "marco de referencias afines" que ligaba la Avanzada a los sociólogos renovados, podría "haber alimentado algún tipo de diálogo cómplice en torno a un mismo horizonte de reconceptualizaciones teóricas y culturales. Sin embargo, no fue así. Pese a que el sector teóricamente renovado de las ciencias sociales encabezado por Brunner demostró tener una mayor perceptividad y receptividad a las reformulaciones socio-estéticas de la 'nueva escena', no fluyó un diálogo más amplio que comunicara productivamente a ambos sectores. Prevalecieron más bien el recelo y la mutua desconfianza" (Richard, 1994: 74).

La raíz de esta "mutua desconfianza" tenía que ver, por un lado, con un debate acerca de qué lenguajes serían más "apropiados" para pensar y hablar de la catástrofe dictatorial y, por otro, con la posicionalidad enunciativa radicalmente diferenciada de los dos grupos. Mientras Richard y la Avanzada, desconectados de la institución académica y del financiamiento estatal, favorecían "el minimalismo de la rotura y del fragmento sintácticos que se oponían a la épica del metasignificado", los científicos sociales preferían "*ordenar categorías* y *categorizar desórdenes* en una lengua segura que reenmarcara las crisis de sentido" (79, 77). Esta postura "posmoderna" de la Avanzada, que dudaba de cualquier racionalización utilitaria, funcional o instrumental, se encontraba, entonces, en una fuerte tensión ideológica –en último término, irresoluble– con la sociología renovada y su afán de restablecer consensos y someter los fenómenos políticos y sociales a un criterio *explicativo*. Aunque Brunner y otros sociólogos nunca desacreditaban a la Avanzada y su gesto rupturista como un modo legítimo de intervenir el paisaje dictatorial, está claro que la sociología renovada siempre cuestionaba los efectos reales y la trascendencia político-social que una aproximación posmoderna podría tener. A su vez, Richard temía la posibilidad de que los sociólogos renovados, con su lenguaje racionalista, pudieran estar instalando nuevas hegemonías del sentido.

Según Richard, si bien es cierto que Brunner y los sociólogos (sobre todo en sus reflexiones más tardías) han tratado temas y empleado técnicas estilísticas que podrían llamarse "posmodernos" –promoviendo, a su vez, reflexiones estimulantes sobre la modernidad latinoamericana y su carácter "residual, descentrad[o], heteróclit[o], etc."– "cuando [los sociólogos renovados] se vieron enfrentad[os] a las *operaciones de estilos* de la 'nueva escena' que se desmarcaban –crítica y paródicamente– de los lenguajes de la modernidad, [éstos] prefirieron cuidarse de tal aventura refugiándose tras la pantalla […] de una 'metodología cuantitativa' que traza un 'esquema estadístico del desarrollo global' de las transformaciones culturales" (80). Sería este deseo de apartarse de la posicionalidad institucional y del lenguaje normativo de las ciencias sociales lo que le dio origen a la crítica cultural y le sirvió de ímpetu teórico.

Para consolidarse como una práctica crítica, la crítica cultural richardiana posteriormente ha intentado marcar sus diferencias y afinidades con los estudios culturales. ¿En qué consistirían estas convergencias y divergencias?

En principio, es evidente que ambas prácticas están relacionadas y que, además, la crítica cultural, en su fase más reciente, ha establecido algunos de sus debates más productivos con los estudios culturales estadunidenses. Tampoco cabe duda que ambas prácticas comparten un deseo de rediseñar las fronteras del conocimiento académico y reconfigurar formas tradicionales del saber desde una óptica *transversal* y *transdisciplinaria* (Richard, *Residuos*: 142).

A la vez, tanto la crítica cultural como los estudios culturales quisieran desarticular formas hegemónicas del poder empleando una rebeldía dialogante, resistente e interrogadora (142).

No obstante estos puntos de contacto, según Ana Del Sarto, mientras los estudios culturales "construyen su *locus* desde la materialidad social para producir críticamente la realidad social", la crítica cultural lo hace "desde la materialidad estética" (Del Sarto, 2000: 236). De ahí que una discrepancia central que Richard tiene con ciertas corrientes de los estudios culturales sea cómo éstas soslayan la especificidad de lo estético para sobreprivilegiar lo social. Reconociendo la productividad intelectual que pueda resultar de la lectura de múltiples producciones discursivas en yuxtaposición, la crítica cultural, sin caer en una postura elitista, abogaría *contra* la relativización de lo estético, argumentando a favor de la literatura y el arte no como meras instancias "textuales", sino como modos discursivos únicos que hablan a su propia manera y desde su propio lugar.

Más allá de la cuestión estética, es posible enumerar otros rasgos distintivos de la crítica cultural richardiana, entre ellos:

Su enfoque sobre lo extrainstitucional y lo marginal. Mientras Richard ve a los estudios culturales como una práctica circunscrita a los espacios universitarios metropolitanos, la crítica cultural, sin dar la espalda totalmente a la universidad, desearía llamar la atención sobre las limitaciones del "sistema" y hablar desde posiciones laterales y descentradas (lo femenino, las heterologías genérico-sexuales, lo subalterno, etc.).

Su carácter anti o transdisciplinario. Desde esta perspectiva, la crítica cultural no debería entenderse como una práctica homogénea ni programática, sino como una práctica cuestionadora de los modos de construcción y diseminación de los saberes académicos. La crítica cultural, en oposición a la filosofía universitaria, la crítica literaria académica, y las ciencias sociales, dialogaría con y aprovecharía (fragmentariamente) cada una de estas disciplinas, pero siempre interrogando no sólo los contenidos sino las *formas* de transmisión del saber gremial institucionalizado (*e.g.* el *paper*, la cita académica, las normas editoriales impuestas). Según John Beverley, ese "escepticismo radical con relación a la autoridad de la universidad y el saber académico" sería el principal punto de contacto entre la crítica cultural richardiana y los estudios subalternos (339). También las dos tendencias comparten una "combativa política explícita" que Beverley percibe como saludable (338). Sin embargo, Beverley cuestiona a la crítica cultural por sobreprivilegiar al intelectual como una figura "necesaria para revelar las complicidades y complicaciones de la colonialidad del poder" (339). Volviendo a la visión de Richard, los textos de la crítica cultural serían escritos *híbridos* y no fácilmente clasificables, formas que mezclan el ensayismo con el análisis deconstructivo y la crítica teórica para "examinar los cruces entre discursividades sociales, simbolizaciones culturales, formaciones de poder, y construcciones de subjetividad" (Richard, *Residuos*: 143). En vez de hablar *sobre* la crisis latinoamericana desde un "saber controlado", Richard argumenta a favor de hablar *desde* la crisis y el "descontrol del pensar", enfatizando el fragmento, el borde, la fisura y la fuga (en el sentido deleuziano) como conceptos centrales de su práctica crítica (139) –de ahí la afinidad entre la mirada teórica de Richard y ciertas prácticas estéticas posmodernas que ella analiza–; con frecuencia (y sin establecer exactas equivalencias) se ha señalado una cercanía intelectual entre Nelly Richard y ciertos artistas chilenos neovanguardistas como, por ejemplo, la escritora Diamela Eltit o el artista visual Carlos Leppe. Así, la crítica cultural busca poner en jaque a los mismos dispositivos de teorización y desconstruir las formas en que habla la crítica académica. El *cómo* y *desde dónde* hablar vendrían a ser, entonces, preguntas clave para armar una "crítica de la crítica" (158).

Su preocupación por la posicionalidad enunciativa del discurso teórico. Richard remarca repetidamente la importancia de *lo local* como un sitio estratégico desde donde pensar, teorizar y actuar. Si los estudios culturales y el "latinoamericanismo" hablan *sobre* América Latina, la crítica cultural intentaría hablar *desde* ella, consciente de que "ya no es posible una teoría latinoamericana que se piense independiente de la trama conceptual del discurso académico metro-

politano", pero queriendo siempre rescatar los detalles, accidentes, borraduras, memorias y singularidades de los contextos locales (Richard, "Intersectando": 1-2). Sin descartar conceptos claves de los estudios culturales como la alteridad, la marginalidad y la subalternidad, Richard exige mantener abierto los debates centro/periferia, local/global, original/copia, para pensar la relación tensionada entre "ubicación de contexto y posición de discurso" (2).

Sus políticas identitarias no esencialistas. En un contexto caracterizado por el mestizaje y la mutación de las identidades nacionales, sexuales y étnicas, Richard amonesta contra la esencialización del sujeto latinoamericano. La crítica cultural ve un peligro en que conceptos como la otredad y la marginalidad puedan ser cooptados por el saber metropolitano bajo la máscara de la inclusión democrática mientras, en la práctica, se olvida al "otro real" inserto en contextos locales específicos. Richard, además, expresa un temor a que estos conceptos puedan ser banalizados o vaciados de sentido debido a su repetición excesiva en el medio académico. De ahí, un cuidadoso examen del léxico crítico de Richard revela que palabras como *volumen*, *densidad* y *peso* se ligan, a menudo, a la noción de *experiencia* para recordar a los lectores que la experiencia real, vivida por sujetos en crisis, jamás debe ser eclipsada o blanqueada por los poderosos discursos de la globalización y la teoría metropolitana.

DESAFÍOS Y DISCREPANCIAS: CRÍTICAS Y AUTOCRÍTICAS DEL PENSAMIENTO RICHARDIANO. Desde la publicación de *Residuos y metáforas* (1998), Nelly Richard, sin desviarse de los ejes centrales de su pensamiento, ha comenzado a matizar autocríticamente algunas de sus posturas. Estas leves autocríticas aparecen dispersas en varios artículos escritos después de la detención de Pinochet en Londres (1998) (Richard, "Language" y "Reconfiguration"). La captura de Pinochet, un suceso insólito y hasta entonces no anticipado desde la óptica de la desmemoriada transición chilena, hizo que Richard reflexionara acerca de la suficiencia del *margen* como sitio para la rebelión y la transformación política. Si, en principio, las rebeldías desde el margen parecían bastar en sí para producir los "puntos de fuga" (Deleuze) necesarios para el cambio político y social, Richard ahora indica que la detención de Pinochet en Londres enseñó que las rupturas del poder pueden emanar no sólo desde posiciones laterales sino también desde los epicentros mismos de lo político. En un gesto foucaultiano, Richard admite que la máquina neoliberal no es impenetrable y que cualquier sistema "totalizador" no es enteramente así. La esfera política –compleja y no uniforme– puede generar fisuras *desde adentro* que desafíen la transparencia o el simplismo de cualquier "sistema" hegemónico (Richard, "Reconfiguration": 279). "Que no haya exterioridad al sistema, que nada se deje fuera, no significa que el interior de las instituciones no presente dislocaciones de marco y rupturas de diagramas que dinamicen el juego de fuerzas entre uniformidad y disformidad" (Richard, "Language": 260). Al mismo tiempo, Richard reconoce que los "puntos de fuga", en su sentido deleuziano, no tienen que ser necesariamente liberadores (el nazismo, por ejemplo, puede entenderse como un "punto de fuga" que aleja al ser humano de cualquier actuar lógico); tampoco la marginalidad tiene que ser (necesariamente) una posición liberadora o políticamente eficaz para el sujeto (Beasley-Murray: 270).

En años recientes, Richard también se ha preguntado si el fragmentarismo y el ensalzamiento de la *catástrofe del significado* son realmente estrategias suficientes para combatir el olvido y la normalización de los discursos. Si el deseo de las sociedades posdictatoriales es efectuar un *trabajo del duelo* (Freud) y no permanecer estancadas en la pérdida inasumible y la melancolía, sería necesario, entonces, hacer algo productivo con los remanentes de la catástrofe para poder transformar críticamente el presente. "Me parece que esta tensión irreprimible entre […] lo que se ha destruido y la necesidad de crear nuevas formas de incidencia crítica que contengan la imagen de la destrucción, sin quedarnos apegados a ella contemplativamente, constituye una de las tareas más arduas del campo intelectual en tiempos de postdictadura" (Richard, "Reconfiguration": 276, traducción mía).

Una última autocrítica comprende la relación entre la crítica cultural y los poderes

institucionales. Según Richard, todo intelectual público corre el riesgo de ser cooptado por el sistema hegemónico imperante y, por lo tanto, la crítica cultural seguiría siendo una práctica que, en principio, se distancia de la institucionalidad académica y sus impulsos normalizadores. Sin embargo, si el intelectual rechazara completamente a los aparatos normativos del poder, podría perder una vía importante para la intervención política y arriesgaría vaciar a la universidad de su potencial como sitio de compromiso social y de resistencia. En ese sentido, vale señalar que Richard recientemente ha asumido un cargo como vicerrectora de Extensión, Publicaciones e Investigación de la Universidad ARCIS (Santiago de Chile) para promover, desde ahí, un diálogo informado y democrático entre el espacio universitario y el "afuera" (véase <http://vepi.universidadarcis.cl>; este sitio de la red articula la misión de la oficina de Richard). También vale señalar que Richard fundó en la Universidad ARCIS el programa de "Magíster en Estudios Culturales" (que antiguamente se conocía como el "Diplomado en Crítica Cultural"). El cambio de nombre de este título, sin sacrificar el espíritu de sus contenidos, parece reforzar el parentesco entre "estudios culturales" y "crítica cultural". Pero al mismo tiempo hay que preguntar si esta confluencia de términos en el espacio académico institucional borra, en algún sentido, la especificidad de la "crítica cultural" o neutraliza su rebeldía teórica potencial.

Desde ópticas ajenas, quizá la crítica más fuerte del pensamiento de Richard haya sido la de la izquierda marxista tradicional, representada por el crítico chileno Hernán Vidal (1995). Vidal apunta una contradicción irresoluble entre el vanguardismo político (el de la izquierda marxista militante) y el (neo)vanguardismo artístico (el de la Avanzada, Richard y la *Revista de crítica cultural*), a la vez que caracteriza a la *Revista* como un proyecto que toma lugar "a espaldas de" los partidos institucionalizados de la izquierda chilena y abandona "las grandes narrativas de la redención humana" (291, 304). Se percibe un tono acusatorio en la crítica de Vidal que culpa a los artistas por no haberse sacrificado con igual intensidad que los militantes que sufrieron torturas, desapariciones o exilios. Aun así, Vidal ve cierto valor en lo que llama la "función testimonial" de la izquierda posmoderna justamente porque la Avanzada "asume conscientemente tanto en lo teórico como en lo práctico […] las consecuencias de la derrota política de la izquierda que se inicia en 1973" (302). No obstante, sostiene que las intervenciones micropolíticas y la "teatralidad" posmoderna de los artistas no han servido para cambiar la situación política chilena de manera trascendental y que, en rigor, fueron las organizaciones de derechos humanos –y no los artistas– quienes suscitaron la caída de Pinochet (304).

Aunque tiene validez la crítica de Vidal, es curioso que él no mencione el trabajo del grupo CADA (Colectivo de Acciones de Arte) cuyas "acciones de arte" llevadas a cabo en el espacio urbano santiaguino de los años ochenta buscaban explorar los vínculos posibles entre arte y política. No hay que olvidar que fueron los artistas del CADA quienes inventaron el lema No+, el cual jugó un papel clave en las protestas populares de mediados de los años ochenta y desencadenó la derrota de Pinochet en el plebiscito de 1988. Aunque Richard no fue un miembro del grupo CADA y aunque haya tenido sus discrepancias ideológicas con él, ella sí expresa repetidamente una gran admiración por los proyectos de este grupo artístico vanguardista. Parece significativo, como respuesta a Vidal, que los artistas del CADA hayan sido los que le facilitaron un *lenguaje* a la oposición (el No+) para expeditar la articulación de sus demandas sociales y abrir camino para el fin de la dictadura.

De cara a las acusaciones de Vidal, Richard responde que no es el propósito de su *Revista* ni de la crítica cultural formar parte de un movimiento posmoderno internacional. Al contrario, sin tener una "agenda claramente definida" y sin promover algún "programa social global", la crítica cultural prefiere mantener un diálogo intenso, *localizado*, con diversos pensamientos. Más que una directa intervención política que asume la forma de la militancia, Richard propone una intervención dirigida principalmente "a la esfera cultural", una intervención que busca reactivar el debate y el disenso en un contexto donde, por muchos años, bajo un gobierno autoritario y luego una democracia tutelada, tal tipo de disen-

timiento no fue posible (Richard, 1995: 309-310). Para Richard, sería perfectamente factible que los practicadores de la crítica cultural trabajaran activamente en materia de derechos humanos o en la esfera político-social, sin obligar a la *Revista* a suscribir tal o cual ideología. La *Revista* se plantea, más bien, como un foro abierto de conversación democrática.

Sin cerrar el debate, parece que, a pesar de las posibles diferencias entre los "estudios culturales" y la "crítica cultural", la clave del proyecto de Richard reside en su sentido de alteridad respecto de todo discurso dominante (Del Sarto, 2000). Lo que propone desde el ámbito local chileno, es una especie de llamado a las armas y una amonestación a la disidencia, que es algo que puede estar perdiéndose en una América Latina caracterizada por fenómenos tan diversos como el autoritarismo, el neoliberalismo, la globalización y la profesionalización de la academia. Consciente de sus propias limitaciones conceptuales, la crítica cultural de Richard resiste acomodarse al poder y se esfuerza, sin soslayo, por no convertirse en una mera macronarrativa más.

OBRAS DE CONSULTA. Adorno, Theodor, "Cultural Criticism and Society", en O'Connor, Brian (ed.), *The Adorno Reader* (trad. Samuel y Shierry Weber), Oxford, Blackwell Publishers, 2000, pp. 195-210 [*Crítica cultural y sociedad* (trad. Manuel Sacristán), Barcelona, Ediciones Ariel, 1969]; Beasley-Murray, Jon, "'El arte de la fuga': Cultural Critique, Metaphor and History", *Journal of Latin American Cultural Studies*, núm. 9.3, 2000, pp. 259-271; Beverley, John, "La persistencia del subalterno", *Revista Iberoamericana*, LXIX, núm. 203, 2003, pp. 335-342; D'Allemand, Patricia, *Latin American Cultural Criticism: Re-Interpreting a Continent*, Lampeter, The Edwin Mellon Press, 2000 [*Hacia una crítica cultural latinoamericana*, Berkeley, Centro de Estudios Latinoamericanos Antonio Cornejo Polar/Latinoamericana Editores, 2001]; Richard, Nelly, *La insubordinación de los signos (cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis*), Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1994; Richard, Nelly, "Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural" en Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Porrúa, 1998 <www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/richard.htm>; Richard, Nelly, "The Language of Criticism: How to Speak Difference?", *Nepantla: Views from the South*, núm. 1.1, 2000, pp. 255-262 (trad. Alessandro Fornazzari); Richard, Nelly, "The Reconfiguration of Post-Dictatorship Critical Thought", *Journal of Latin American Cultural Studies*, núm. 9.3, 2000, pp. 273-281 (trad. John Kraniauskas); Richard, Nelly, "Reply to Vidal (from Chile)", en Beverley, John *et al.* (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1995, pp. 307-310; Sarto, Ana del, "Cultural Critique in Latin America or Latin-American Cultural Studies?", *Journal of Latin American Cultural Studies*, núm. 9.3, 2000, pp. 235-247; Sarto, Ana del, "La sociología y la crítica cultural en Santiago de Chile. Intermezzo dialógico: de límites e interinfluencias", en Mato, Daniel (ed.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, CLACSO, 2002, pp. 99-110; Vidal, Hernán, "Postmodernism, Postlefitism, and Neo-Avant-Gardism: The Case of Chile's, *Revista de Crítica Cultural"*, en John Beverley, *et al.* (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1995, pp. 282-306; Yúdice, George, "Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales", en Mato, Daniel (ed.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, CLACSO, 2002, pp. 339-352.

[MICHAEL J. LAZZARA]

cuerpo

CUERPO Y ESTUDIOS CULTURALES. El cuerpo se constituye en problema teórico y en herramienta metodológica para los estudios culturales en torno a una operación básica: la que lo piensa como resultado de procesos históricos y de lógicas políticas. En este sentido puede decirse que los estudios culturales aspiran, en gran medida, a responder a la pregunta por la *historia política* de los cuerpos. A diferencia de tradiciones teóricas y críticas que ven en el cuerpo una realidad ahistórica, anterior y exterior a toda determinación cultural y origen natural de la experiencia subjetiva, los estudios culturales

parten de la premisa de que el cuerpo es el resultado de historias específicas y de tecnologías políticas que constantemente problematizan su estatuto y su lugar en el mundo social, en el orden cultural y en el dominio de lo natural. Los estudios culturales trabajan, en este sentido, la inscripción del cuerpo en la historia, según la cual, dominios extremadamente diversos como la sexualidad, la alimentación, la belleza, la percepción, la performatividad social y los hábitos individuales, las razas y las políticas reproductivas, etc., son leídos como series históricas y en relación con dispositivos de poder, con saberes y con modos de la experiencia subjetiva que operan como líneas de transformación y de rearticulación de sentidos y conductas. Estas constelaciones históricas iluminan diseños políticos y economías de poder que, pasando por los cuerpos, apuntan a reconstruir la realidad social interviniendo tanto sobre la escala del individuo –su disciplina, su integración social, su identidad, su lugar en el mapa social– como en la de las poblaciones –el cálculo proyectivo de su salud, su seguridad, su productividad, su composición racial, etcétera–. Cuerpo, historia y política forman así un mapa recurrente en las prácticas críticas de los estudios culturales; el cuerpo se convierte en un material que exhibe los dispositivos políticos y las series históricas que lo producen y lo transforman.

Esta problematización del estatuto histórico y político del cuerpo, sin embargo, está lejos de proporcionar un suelo metodológico homogéneo. Por el contrario, los modos de pensar y de construir estas historias políticas de los cuerpos exhiben acentos y modos de aproximación diversos. Por ejemplo, el énfasis metodológico puede recaer sobre los códigos culturales y las prácticas discursivas que representan y significan los cuerpos (como en los trabajos de Judith Butler sobre la producción de identidad genérica y sexual); o puede, como en las investigaciones de Michel Foucault, tratar de determinar cómo los cuerpos son transformados en su misma materialidad física por los dispositivos históricos que los producen y los atraviesan. En el primer caso, el recorrido crítico apunta, evidentemente, más a la dimensión cultural y simbólica, es decir, al universo de discursos, lenguajes y códigos que representan el cuerpo en sus múltiples dimensiones y le dan significado. Las identidades raciales, de género, sexuales, etc., por ejemplo, pueden ser pensadas como construcciones culturales o "significantes'" cuyos significados y cuya configuración va transformándose históricamente al ritmo de redefiniciones en torno a la legitimidad simbólica y cultural de distintos grupos sociales. El cuerpo es capturado en estas transformaciones simbólicas y discursivas, en la medida en que su capacidad para significar depende de las prácticas discursivas y de la fuerza de determinación de esas prácticas, de su fuerza política. Al mismo tiempo, el cuerpo emerge como interrupción y desplazamiento de los lenguajes y discursos que quieren describir y prescribir sus deseos, sus potencias y sus haceres: el cuerpo aparece como una fuerza disruptiva en el orden clasificatorio, y también disciplinario, de los lenguajes dominantes, y como desbaratamiento del sentido común y del orden imperante de significados normativos. La opacidad del cuerpo es a la vez constitutiva del lenguaje pero inasible y excéntrica a su economía y su orden. La influencia del psicoanálisis lacaniano, y especialmente las lecturas de Slavoj Žižek sobre cultura popular y signficantes políticos, ha dado fuerte impulso a recorridos críticos conjugados en torno al abismo y a la conjunción violenta entre el orden de significante y la insistencia del deseo. El cuerpo es así pensado a través de las prácticas discursivas que lo hablan y a las que excede. La dimensión biológica y física, sin embargo, pierde relevancia en estas aproximaciones, puesto que el cuerpo significa en la medida en que recibe la marca de las prácticas semióticas de la cultura; la historicidad del cuerpo es la de las representaciones y los lenguajes que lo constituyen y lo significan.

Otros modos de aproximación al problema histórico-político del cuerpo, de inspiración foucaultiana, apuntan a incorporar la dimensión biológica a la historia de los cuerpos: la salud, la alimentación, la reproducción, los placeres, las necesidades, etc., exhiben una historicidad específica, que incorpora las prácticas discursivas, pero como parte de una transformación más general de los cuerpos y sus modos de vivir y de morir, que se ven atravesados no sólo por discursos sino también por prácticas, instituciones,

tecnologías y experimentos. Los cuerpos se vuelven una materia de intervención, disciplinamiento y experimentación no simplemente en los discursos que los rodean, sino en su composición misma, en su positividad física y biológica. Lo que entra en el juego de los poderes no son únicamente los mecanismos de representación y significación, sino también las prácticas, los usos y la (re) producción de los cuerpos. Intervenciones en torno a, por ejemplo, la pureza racial, la salud de los individuos y las poblaciones, su productividad económica, o, en otro sentido, a las experiencias y experimentos de las subjetividades transgénero y transexuales, exhiben una dimensión que no es reducible a las categorías identitarias y a las estrategias de representación sino que compromete la materialidad física, biológica y genética, y las economías de reproducción de lo "humano" que se definen en los modos de hacer y rehacer cuerpos.

Más allá de los distintos énfasis, entre la historia natural y la historia cultural, entre lo social y lo biológico, entre la vida y la política, el cuerpo trae al centro de la escena tensiones, desplazamientos y ambivalencias que no se dejan reducir a una perspectiva "constructivista" ni a una aproximación "biologista", abriendo una zona de intercambios y de transformaciones que desbaratan a la vez todo esencialismo y todo relativismo cultural. En este sentido, puede decirse que el problema del cuerpo implica una línea limítrofe de los estudios culturales: al mismo tiempo que estas investigaciones exhiben la constitución histórica, cultural y política del cuerpo, se ven obligados a confrontar los materiales y las temporalidades de la cultura con series heterogéneas como la de los discursos y prácticas médicas, los dispositivos policiales, la economía y la demografía, los descubrimientos y experimentaciones biológicas y genéticas, etc. El cuerpo se torna, en este sentido, un lugar de *intersección* entre los discursos culturales y una multiplicidad de discursos que exponen un revés o una zona de opacidad respecto de las tradiciones culturales. Es esa intersección, sus continuidades y sus cortes, lo que los estudios culturales enfrentan como desafío y como problema epistemológico, disciplinario y político. El cuerpo y la población, y la dimensión biopolítica que inscriben, traen al centro del debate crítico el problema de los límites de "lo cultural" y sus relaciones con lo que no es "cultura".

CUERPO Y ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS. En los estudios culturales latinoamericanos, el cuerpo como objeto e instrumento crítico protagoniza los más diversos recorridos e investigaciones; sin embargo, ciertos temas parecen organizar algunas de las principales preocupaciones en torno a la inscripción cultural y social del cuerpo en América Latina:

1] *cuerpo y violencia*: los recorridos en torno a la captura violenta del cuerpo por parte del poder político constituyen un tema recurrente en los estudios culturales latinoamericanos. La ecuación cuerpo/política, que atraviesa la historia latinoamericana desde los primeros momentos de la expansión europea y la conquista de los pueblos indígenas hasta las luchas en torno a los derechos humanos contra las distintas formas del autoritarismo y la violencia política de decenios recientes y del presente, constituye un *topos* de los estudios culturales latinoamericanos, en la medida en que permite leer no sólo tecnologías específicas de dominación y su persistente tradición de denuncia y testimonio, sino que también permite formular hipótesis en torno a la naturaleza singular del Estado-nación latinoamericano y la modulaciones específicas entre modernidad y violencia en América Latina. Distintas tecnologías políticas de control y dominación, desde el orden colonial hasta la ciudad neoliberal, ponen al cuerpo como superficie donde se lee la historicidad de los modos de la violencia y sus efectos tanto en la producción de subjetividad como en la relación cambiante entre política y muerte.

2] *género y sexualidad*: la dimensión histórica del cuerpo cobra especial relevancia allí donde el género y la sexualidad se vuelven visibles como efectos de tecnologías y de prácticas. En América Latina los estudios de género y sexualidad adquirieron mayor importancia en los últimos decenios, y constituyen uno de los campos de mayor productividad crítica y de reescritura histórica. Iluminan las operaciones por las cuales la inscripción social del cuerpo no puede tener lugar sin operaciones de asignación genérica (es decir, de fijación de relaciones con lo masculino y lo femenino, definidos de manera normativa) y

de identidad sexual (la determinación de una orientación sexual y de un universo de prácticas sexuales asociadas a esa orientación). En este campo, las discusiones en torno a la herencia católica y colonial se suman a los debates sobre los mecanismos disciplinarios de los Estado-nación modernos y de los mercados en la era neoliberal, produciendo análisis sobre las construcciones culturales y políticas en torno a la femineidad, la masculinidad, la heterosexualidad normativa y sus alteridades queer. En esta dirección, se trata de observar cómo ciertas construcciones hegemónicas de la identidad colectiva –identidades nacionales, regionales, étnicas, políticas, etc.– se constituyen a partir de una subordinación o evacuación de otras posibilidades de performance genérica y de prácticas sexuales que aparecen como inferiores, intolerables o irreales. La cultura, en este sentido, ha proporcionado lenguajes y estrategias para esa tarea de reinvención disciplinaria de tradiciones, identidades y prácticas, al mismo tiempo que ha producido poderosos y persistentes ejercicios de resistencia, invención y disidencia. Un campo especialmente promisorio de investigación es el de los cuerpos e identidades "trans" (transexuales, tansgénero, intersex, etc.) donde justamente la asignación de género y de identidad sexual es desestabilizada de manera radical, abriendo nuevos itinerarios de desafíos políticos y culturales, de quiebres epistemológicos y de experiencia subjetiva.

3] *mestizaje*: un recorrido sin duda central en los estudios culturales latinoamericanos es el del mestizaje y la constelación singular que esta noción genera en relación con la inscripción de cuerpos en mapas raciales y en gramáticas de la identidad latinoamericana. Los usos del "mestizaje" en la reflexión sobre las culturas latinoamericanas exhiben diversas formulaciones, desde la amenaza "degenerativa" que el mestizaje suponía para algunas corrientes científicas y algunos proyectos políticos, hasta los proyectos de integración social y político a través de la mezcla racial (la "mestizofilia" de la cultura posrevolucionaria en México es el ejemplo inevitable de esta última posición.) Cuestiones de género y de sexualidad, de articulaciones entre raza, religión y cultura en torno a la mezcla racial, proyectos de blanqueamiento e incorporación jerárquica de minorías étnicas en torno a discursos sobre "democracia racial", alternativas de resistencia a políticas coloniales de "pureza racial", etc., invariablemente se piensan en torno a la noción y las políticas del mestizaje como una de las marcas distintivas de la experiencia histórica latinoamericana. En todo caso, las operaciones de "racialización" de los cuerpos en América Latina –con los distintos signos políticos e ideológicos que semejantes operaciones conllevan– pasan necesariamente por la noción de mestizaje, que resulta clave en el despliegue de las políticas raciales, y con relación a ello, de las políticas y narrativas en torno a la (re)producción sexual y cultural de cuerpos e identidades. En este sentido, el tema del mestizaje racial y de la mezcla abre el espacio para el análisis de la reinvención política de las poblaciones, que en América Latina parece designar uno de los rasgos fundantes de su modernidad.

4] *enfermedad y salud*: otro recorrido insistente en los estudios culturales, y que atraviesa a los anteriores, tiene lugar en torno a las retóricas y políticas de la salud y la enfermedad. Salud y enfermedad han sido, evidentemente, uno de los más eficaces mecanismos de inscripción política y cultural de los cuerpos, precisamente porque en la modernidad los poderes se han legitimado en la "defensa de la salud" o "la preservación de la vida" de las poblaciones. La salud y la productividad económica de los cuerpos –su *potencia*– han sido objeto de retóricas culturales, de saberes y de gestiones políticas e institucionales muy diversas, desde la emergencia de los Estados modernos a fines del siglo XIX y su foco en la producción normalizada de ciudadanos social y económicamente funcionales, hasta los "dispositivos de seguridad" de la ciudad neoliberal en la crisis del Estado-nación, dispositivos organizados en torno a la noción de "calidad de vida" y sus amenazas indiferenciadamente sociales y biológicas. La cultura, evidentemente, cumple un papel decisivo en estas transformaciones, en la medida en que es a través de retóricas y de imágenes culturales que se construyen y se significan en la esfera pública las diferencias entre salud y enfermedad, sus sentidos y sus narrativas.

La dimensión interdisciplinaria del cuerpo en los estudios culturales ilumina no sólo

zonas límites de los vocabularios críticos, sino también experimentaciones y transformaciones que reclaman nuevos lenguajes y aproximaciones. Debates e investigaciones en torno al estatus del cuerpo en relación con umbrales biotecnológicos radicalmente transformados y, por lo tanto, a nuevas prácticas reproductivas y nuevas ficciones de la herencia; experimentos en torno a los límites de lo "natural" y a la fuerza de mutación del cuerpo (y los registros éticos en torno a esas prácticas biopolíticas); el entusiasmo renovado en torno a ciertos discursos eugenésicos, y el consecuente redimensionamiento de categorías raciales y étnicas; exploraciones en torno a los mapas políticos cambiantes de la salud y de la enfermedad, etc.: a través de estos temas y discusiones, el registro histórico, político, ético y estético de la *potencia* del cuerpo marca el rumbo de los nuevos desafíos para los estudios culturales.

OBRAS DE CONSULTA. Balderston, Daniel y Donna Guy (comps.), *Sex and Sexuality in Latin America*, Nueva York, New York University Press, 1997 [*Sexo y sexualidades en América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1998]; Butler, Judith, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Nueva York, Routledge, 1993 [*Cuerpos que importan. Sobre los límites materials y discursivos del "sexo"* (trad. Alcira Bixio), Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 2002]; Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido* (trad. de Miguel Morey), Barcelona, Paidós, 1992; Foucault, Michel, *Los anormales,* México, Fondo de Cultura Económica, 2000; Foucault, Michel, *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Akal, 2003; Franco, Jean, *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*, Nueva York, Columbia University Press, 1989 [*Las conspiradoras: la representación de la mujer en México* (trad. Judith Hernández), México, Fondo de Cultura Económica, 1994]; Graham, Richard, ed., *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, 1990; Lamas, Marta, *Cuerpo: diferencia sexual y género*, México, Taurus, 2002; Masiello, Francine, *Between Civilization and Barbarism: Women, Nation and Literarty Culture in Latin America,* Lincoln, University of Nebraska Press, 1992 [*Entre civilización y barbarie: mujeres, nación y cultura literaria en la Argentina moderna*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1997]; Nouzeilles, Gabriela, *Ficciones somáticas: naturalismo, nacionalismo y políticas médicas del cuerpo (Argentina 1880-1910)*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2000; Silverblatt, Irene, *Modern Inquisitions: Perú and the Colonial Origins of Western Powers* Durham, Duke University Press, 2004; Stoler, Ann Laura, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press, 1995.

[GABRIEL GIORGI]

cultura

De etimología latina, esta palabra se asocia con la acción de cultivar o practicar algo, también con la de honrar; de ahí la connotación inicial asociada al culto: tanto a una deidad religiosa como al cuerpo o al espíritu. En su origen entonces, el término está vinculado con la idea de la dedicación, del cultivo. En las acepciones que el DRAE le reconoce. la cultura puede ser el resultado o el efecto de cultivar los conocimientos humanos y, también, el conjunto de modos de vida y de costumbres de una época o grupo social.

La cultura se define por su carácter humano como oposición a la naturaleza, en una de las parejas binarias fundamentales del pensamiento metafísico occidental. En la perspectiva de la antropología estructural (Lévi-Strauss), el paso de la naturaleza a la cultura estaría asociado con la prohibición del incesto y por lo tanto con las relaciones de consaguinidad. El mito daría cuenta de esa problemática como ocurre en la historia de Edipo y su madre Yocasta. Lo que se convierte en material artístico (la tragedia de Sófocles, *Edipo Rey*), tiene su origen en un mitema en el cual la invariante es la estructura de parentesco. Del material de la cultura antropológica, aquella que da cuenta de las condiciones de la vida humana, se pasa a su representación en la cultura artística. Ese vínculo permitirá que esta última pueda ser siempre territorio para la dilucidación de tópicos que conciernen a la cultura en términos antropológicos, a partir de los vínculos de ésta, como un todo, con sus distintas ramificaciones.

Para la semiótica, la cultura es una red de signos; es un acto comunicativo, un intercambio que supone constantemente a

otro, como *partenaire* necesario en la relación entre emisor y receptor. Desde la perspectiva comunicativa, uno de los problemas fundamentales de la cultura es la nominación y el trazado de las fronteras del sujeto de la comunicación, así como el proceso de construcción de su contraagente. A partir de ese valor comunicativo, se estructura la idea del valor de la cultura como mecanismo informativo. Y de la cultura como un sistema que se autoorganiza, que en el nivel metaestructural se describe a sí misma a través de la acción de los críticos y los teóricos, de los "legisladores del gusto", cuyas descripciones se inclinan a identificar la "metadescripción" con el tejido real de la cultura como tal (Lotman).

El término cultura puede alcanzar extensión y usos diversos. La cultura, en tanto que diversidad cultural, es el objeto del conocimiento empírico; y la cultura, como diferencia cultural, es lo conocible que con autoridad sirve a la construcción de los sistemas de identificación cultural (Bhabha). La cultura puede entenderse como dimensión y expresión de la vida humana, mediante símbolos y artefactos; como el campo de producción, circulación y consumo de signos; y como una praxis que se articula en una teoría. Puede hablarse de cultura urbana, de cultura mediática, de cultura popular, de cultura de masas, de cultura letrada. Quizá estas tres últimas clasificaciones han sido de las más discutidas y polémicas, de manera que tanto la cultura popular como la cultura de masas, han sido opuestas a la cultura artística y a la letrada.

El siglo xx le otorga una gran significación a la cultura popular y a la cultura de masas, considerándose a ambas como espacios de acción y transformación humanas que afectan los límites y la naturaleza de la cultura artística y la letrada, a las cuales inseminan y transforman, sin dejar de constituir en sí mismas zonas de interés por su praxis y para la investigación. Una de las más agudas críticas a la cultura de masas, a la estandarización de los estereotipos en sus vínculos con el mercado y el capitalismo, así como el estudio de la producción, los textos y la recepción de los artefactos de la llamada cultura popular, ocurren durante la primera mitad del siglo xx (Adorno).

En el caso de la cultura letrada, los ejemplos del melodrama fílmico como sustento semántico en la trama de la novela *El beso de la mujer araña* (1976), del argentino Manuel Puig, o de la guaracha, en *La Guaracha del Macho Camacho* (1976), del puertorriqueño Luis Rafael Sánchez, ilustran la interacción entre instancias diferentes –cultura letrada, cultura popular y cultura de masas–, que participan en la conformación de una nueva entidad discursiva, resultado de una celebrada fusión, para producir una nueva realidad semiótica. Sin embargo, en el contexto latinoamericano ha surgido la inquietud por la invasión de la cultura masiva, mediática, propia a la segunda mitad (postmoderna) del siglo xx, al tiempo que se ha intentado recuperar la importancia del valor estético, reconociendo la dimensión simbólico-política de la cultura (Sarlo).

Así, el conjunto de creencias y prácticas que constituyen una cultura determinada son susceptibles de ser utilizadas como una tecnología de control, como microfísica del poder, como un conjunto de límites dentro de los cuales la conducta social debe ser contenida, como un repertorio de modelos a los cuales los sujetos están sujetos. La cultura entonces es un vehículo o un medio por el cual se negocia la relación entre los grupos (Jameson), como un lugar de conflicto y un mecanismo de poder. Los sistemas de dominación encuentran un vehículo en la cultura en su sentido más amplio: la moda, los deportes, la comida, las artes y la literatura; en el gusto (Bourdieu). En una semiología de lo cotidiano (Barthes).

La cultura es el espacio de los movimientos simbólicos de grupos que tejen relaciones de poder. No sólo del poder entendido en su proyección vertical, sino también del poder como diseño reticular (Foucault), en el cual cada punto donde se ejerce el poder genera un foco de resistencia. La cultura está asociada a los discursos hegemónicos y al mismo tiempo a los que desestabilizan dicha hegemonía; la cultura como el espacio de intervención y agonía, pero igualmente como zona de resistencia en los procesos colonial/neo/poscoloniales, como ese esfuerzo para descolonizar y para su nueva articulación en procesos constitutivos de las identidades; y la cultura después, incluso, del establecimiento de las naciones-estados independientes (Said). La posición de la

cultura dominada y el papel del intelectual se expresa mediante la alternativa que en el contexto de la cultura latinoamericana se identifica con la pareja Ariel-Calibán (Fernández Retamar).

Aun cuando la cultura no es reducible a los procesos sociales, no es distinta a ellos. De ahí la circulación en los estudios culturales de términos como identidad, representación, ideología y hegemonía, así como la idea de que la cultura puede asumir una función política específica tanto en la construcción de hegemonías como en su desestabilización. Y el criterio, desde el materialismo cultural, de que la cultura –sus métodos de producción, sus formas, sus instituciones y tipos de consumo– es central para la sociedad, pues no hay tal separación –como la que implican los conceptos de base económica y superestructura–, entre la cultura y la vida social como una totalidad (Williams).

De esta manera, la cultura material ejerce una acción sobre la cultura espiritual. La imprenta de Gutenberg acelera y democratiza los procesos de impresión y por lo tanto de lectura; y el mejoramiento de la rotativa permite el aumento de las páginas de los periódicos y el consecuente desarrollo de la novela de folletín, a diferencia del vaticinio de que la prensa era el fin de la cultura letrada. La imprenta, el abaratamiento del costo del papel y el aumento de las universidades, así como el grabado, la estereotipia y la circulación masiva de periódicos y revistas ilustradas, contribuyen al incremento en la circulación de la cultura artística y la cultura letrada. De la piedra al papiro, de la pluma de ganso –mojada en la tinta– al grafito, de la cinta mecanográfica al teclado de la computadora.

La impronta de la cultura material, las posibilidades materiales de la reproducción, del grabado, y demás formas que permiten la multiplicación de la imagen, conllevaron la pérdida del "aura" como autenticidad, como esencia de la obra artística, de manera que el arte cambia su función ritual, por una función exponencial, expositiva (Benjamín). En la segunda mitad del siglo XX, se acorta la distancia entre cultura científica y cultura artístico-literaria, por el desafío a los límites entre arte y no arte, cultura literaria y cultura no literaria. Del concepto de Arnold, del arte como crítica de la vida, al concepto del arte como extensión de la vida (Sontag).

La cultura ha sido vista dentro de los proyectos de modernidad como una manera de alcanzar la emancipación: Ser cultos, única manera para ser libres (Martí). En el viejo anhelo que concedía al aprendizaje un papel determinante, al conocimiento, la cultura se asocia con la ilustración y con la libertad. La desconfianza que genera el hecho de que la cultura no asegure la imposibilidad de la barbarie, de la violencia (campos de concentración, dictaduras militares) es refutada por los vínculos entre el conocimiento y la creación de nuevas formas de conciencia social, en las que entran inéditas formas de cultura de vida, de aquellas que reclaman el necesario rescate de la memoria como es el caso de las Madres de Plaza de Mayo.

En el actual diálogo en tensión entre lo local y lo global (lo "glocal"), entre lo rural y lo urbano, entre lo oral y lo letrado, lo nacional y lo regional, así como lo nacional y lo transnacional, la cultura se expresa en todos los ámbitos del intercambio simbólico: en las variadas formas de la producción artística y literaria, en las prácticas religiosas, en el desplazamiento de los márgenes hacia el centro, en la aparición de sus nuevos sujetos –productores y consumidores–, en su expansión hacia el cine y la televisión (Monsiváis).

La significativa celebración de la cultura popular y de masas dentro de los estudios culturales originarios de la escuela de Birmingham (Williams, Hall), y continuada en dichos estudios, pero, en el marco académico en los Estados Unidos, responde a la crisis en esos espacios, tanto de las humanidades como de los estudios literarios basados en obras del canon. Aun cuando en Estados Unidos, los estudios culturales implicaron una democratización del saber y nuevas soluciones para las disciplinas académicas, su creciente institucionalización y la, a veces, superficial celebración de lo "pop" –asociado a los medios masivos–, han mellado el filo crítico de sus intervenciones en la agenda académica y pública (Hall, Jameson).

Los estudios culturales latinoamericanos entablaron un diálogo tanto con las fuentes anglo de los estudios culturales, y con la escuela de Frankfurt, como con diversas corrientes del pensamiento teórico del siglo

XX. Pero sus raíces se encontraban en las variadas formas precedentes de análisis cultural dentro del latinoamericanismo, asumiendo un perfil propio debido a su objeto específico, y un criterio sobre la cultura/*"las culturas"*, como instituciones y estilos de vida, simbólicos y performativos, sobredeterminados por lo histórico y lo geográfico y propios a formaciones sociales concretas, que se desarrollan en particulares modos de producción, distribución y consumo de bienes y artefactos con valor simbólico (Trigo). Y junto a las posturas radicales "contra la literatura" (Beverley, *Against*) y las críticas a la cultura masiva (Sarlo), se ha alertado contra el eventual relativismo y la fetichización del fragmento (Richard).

Los estudios culturales latinoamericanos cuentan con variadas interrogaciones y precedentes asedios a la cultura. Tanto desde la antropología (Ortiz), como desde la crítica literaria que incorpora saberes distintos, relacionando la dimensión política con la estética, se articuló un modelo teórico (la heterogeneidad), para dar cuenta del universo heteróclito de los discursos culturales latinoamericanos (Cornejo); y, apoyándose en la interdisciplinariedad (historia, antropología cultural, sociología, psicología, lingüística), explorar diversas formas expresivas de subculturas regionales, o la relación ente la institución literaria y el poder, considerando que la cultura es un campo de lucha (Rama).

Dos polos del término cultura como objeto de estudio en el campo de los estudios culturales latinoamericanos han sido el antropológico-sociológico-comunicacional (García Canclini, Brunner, Martín-Barbero), y el artístico-literario (Beverley, Sarlo, Richard); polos que se intercambian y traslapan discursos compartiendo el escenario en tensión cíclica de la crítica cultural. En la agenda de los estudios culturales latinoamericanos igualmente posee particular importancia el debate sobre el papel de la cultura, en su más amplio espectro, como eventual agente de resistencia o transformador, por su acción social en tiempos de globalización, neoliberalismo y tecnologías mediáticas electrónicas. En el escenario de la (di)(semi)nación, la desterritorialización, y de la consecuente dislocación de los productos simbólicos, de entre-lugares e intersticios, resulta imposible hablar de una cultura homogénea. Y se debe tratar de que la palabra "cultura" no se convierta en fácil garantía de síntesis (Rowe). Como señala George Yúdice, en la globalización la cultura funciona no sólo para la consolidación de identidades y para controlar el acceso social, sino también como un recurso fundamental para el desarrollo económico y social (*El recurso*).

En los estudios culturales latinoamericanos, la cultura se ha entendido en sus vínculos con lo social, en las transformaciones en la cultura popular y en la industria cultural, como intersección de discursos sociales y procesos simbólicos, formaciones de poder y construcción de subjetividades: género, raza, ciudadanías. La cultura vista desde perspectivas proteicas las cuales, desde disímiles lugares de enunciación y con miradas cruzadas y contrapuestas, quieren pensar en el lugar que la cultura ocupa en el proceso constitutivo de la América Latina y el latinoamericanismo.

OBRAS DE CONSULTA. Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, Nueva York, Routledge, 2004 [*El lugar de la cultura* (trad. César Aira), Buenos Aires, Manantial, 2002]; García Canclini, Néstor, *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen, 1982; Hall, Stuart, "Cultural Studies and its Theorethical Legacies", en Grossberg, Lawrence, Cary Nelson y Paul Treichler (ed.), *Cultural Studies*, Nueva York, Routledge, 1992, pp. 277-285; Jameson, Frederic, "Sobre los 'estudios culturales'", en *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998, pp. 69-136; Lotman, Yuri, "Para la construcción de una teoría de la interacción de las culturas (el aspecto semiótico)", *Criterios*, núm. 32, 7-12, 1994, pp. 117-130; Said, Edward, "Cultura e imperialismo: temas de la cultura de resistencia", *Casa de las Américas*, núm. 200, julio-septiembre de 1995, pp. 20-28; Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1997; Yúdice, George, *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*, Barcelona, Gedisa, 2002.

[NARA ARAÚJO]

desconstruccionismo

DECONSTRUCCIÓN Y AMÉRICA LATINA: DESTINO DE UN RELATO COMPARTIDO. La revolución textual, designada en la teoría literaria como "giro lingüístico", eventualmente deviene en una mirada más epistemológica que literaria. Pero su primer impulso nutrió nuevas categorías de análisis literario, algunas más sugerentes que otras, las cuales marcaron un profundo corte con la tradición filológica y el humanismo trascendental. Era previsible: desde el romanticismo, y luego con los diversos modernismos, ya se observaba un cambio en la forma de pensar la humanidad: la idea del alma se materializaba de otro modo, quedaba inscrita por la lógica inherente a la producción de los textos, como bien quiso demarcar Octavio Paz en sus *Hijos del limo*; y la idea del centro hermenéutico daba paso a la noción de estructura totalizante, particularmente en la narrativa y la mitología, como luego se observa en la obra de Edward Said. Esta forma de pensar la escritura eventualmente se autodefine como "deconstrucción": desplaza el eje de la significación hacia la hechura verbal, y sugiere una relación más hereje y creativa con los archivos de historias y relatos sacralizados. En el entorno puramente literario, se propuso renovar el objeto de estudio de la crítica, sacándola del imperio exteriorizante de la biografía e intenciones de los escritores, o del contexto espacio-temporal en que se producía la labor creativa. Podría decirse que estos fueron los primeros pasos del impulso deconstructor, en muchos sentidos previsto por el propio Borges con el arquetipo de lector-creador encarnado por Pierre Menard.

Se observa así una metamorfosis en el prisma representacional del humanismo y en la apreciación de lo bello en tanto armonía o presencia transcendental. La literatura confiere otra economía del exceso a partir de este momento, no es ya plenitud o presencia sino mas bien lo que no está, lo que sobra, lo que subvierte, es decir, lo que produce toda operación de lectura que encuentra en la aporía el eje del saber, placer y hasta el deber. Los textos literarios proveían un terreno idóneo para ensayar este rejuego incierto entre placer literario e indeterminación epistemológica, siempre y cuando el nuevo tipo de lector-deconstructor supiera trabajarla. Y los grandes textos –modelos ejemplares del exceso– permitían un desmonte aun mas dramático del orden discursivo, ya sea en la historia literaria, o la historia a secas, puesto que toda construcción narrativa estaba al alcance de las operaciones de ese nuevo tipo de lector. El quehacer intelectual se volcaba así hacia un rastreo más inmanente de la compleja relación entre hechura verbal y articulación histórica, una búsqueda organizada inicialmente desde el archivo literario, que luego se desprende hacia los entornos más interdisciplinarios de la posmodernidad, entre ellos el pensamiento feminista, el poscolonialismo y los estudios culturales. El momento posestructural hoy se observa inundado por la industria de discursos posmodernos que se consolida desde finales de los ochenta. Esto quizá explique por qué el mismo Derrida insiste, categóricamente, que nunca ha concebido su obra en términos de posmodernidad ("Marx and Sons").

La literatura ganó y perdió en esta mutación de saberes. Ya no se concebía a sí misma desde métodos disciplinarios establecidos, sino como una sagacidad orientada hacia el antitelos, prometiendo un sentido de interioridad conflictiva al mismo tiempo

que suprimía las causalidades y los entornos externos. La búsqueda, o el hallazgo, de esta nueva intelectualidad quedaban circunscritos al rastreo constante en el interior de la teleología, la cual permitía ensayar un nuevo poder disciplinario. La lectura devino en política, pero su escenario no era la denuncia social sino el desmonte verbal, imbricando la epistemología con la literatura, acercando aún más estas disciplinas, creando una praxis obsesionada con los matices más constitutivos de la hechura verbal. Armada de tal modo, en pos de un reordenamiento del saber, se sintió capaz de pronunciarse no sólo sobre la literatura, sino sobre la escritura en general, y en particular sobre las ciencias sociales, causando a veces grandes desconciertos entre sus respectivos practicantes. No todas las disciplinas se vieron tan dispuestas a descalzar el vínculo entre transparencia verbal y utilidad cognoscitiva; al menos no presentían la urgencia de complicarlo en ese momento, y mucho menos de tal modo.

No se trata de recapitular aquí una historia conocida, pero tampoco dejársela al vaivén de los tiempos, o al afán de creer que se pueda explicar simplemente como enunciación localizada. Podría advertirse que las obras de Barthes, Foucault y el mismo Althusser contienen momentos que permiten observar más detenidamente los intervalos entre la mirada semiológica inicial y toda una industria de discursos posteriores, muchos de los cuales tienden a soslayar la deuda de la deconstrucción con los hábitos de lectura inaugurados por el estructuralismo propio. Podría incluirse la obra de Edward Said, al igual que la de Ángel Rama, en esta lista de autores del "intervalo" (véase Campa, "El desafío inesperado de *La ciudad letrada*"; Rabaté). Podría decirse que la primacía del lector de los años sesenta y setenta se va explayando hasta nuestros días, en ciertos casos desplazando el estatuto de "lo literario" por la idea de "escritura" y luego, es decir ahora, por modelos de construcciones verbales sostenidas no tanto por un estilo, coherencia, voluntad estética o exuberancia expresiva, sino por instancias de quebramiento, aporías internas o la noción menos precisa pero más generalizada de que la sociedad y la cultura son acervos de discursos "socialmente construidos".

Invoco una historia de múltiples momentos constitutivos que cobra auge particular a partir del decenio de los sesenta del último siglo, no tanto porque ella enmarca el comienzo del boom, ni por el izquierdismo cultural que la ha hecho famosa, sino porque remite a un acervo de discursos que vinculan, pese las divergencias, a casi todo el mundo intelectual del hemisferio (véase, por ejemplo, Glissant). Es un momento clave para el acoplamiento de tendencias textualistas, entre ellas el *New Criticism*, la explicación de textos, la estilística, el estructuralismo, la semiótica, todo un compendio que concluye la primera fase del legado saussureano que venía gestándose desde el formalismo ruso, a través del cual se puede atisbar un importante salto hacia la inmanencia desde los estudios literarios. Desajustar el anclaje trascendental del sentido literario, sacarlo de la exterioridad del texto, implicaba llevar al lector a una relación interna con la significación, acercarlo a un concepto estrictamente verbal de la construcción del universo. Era un paso cuyas ramificaciones más profundas quizá no se harían palpables hasta mucho después, quizá hoy.

La crítica literaria latinoamericana podría nutrir este sondeo desde un marco comparativo que observe sus relaciones, desiguales pero complejas, con la producción académica euro-estadunidense. Se suele pensar que el boom resume la sensibilidad en las letras de América Latina desde los años sesenta, pero importa cifrar también la extraordinaria expansión de estudios latinoamericanos que ocurre desde este decenio en Estados Unidos y Europa. El auge súbito de los estudios latinoamericanos durante la guerra fría provocó una primera migración a Estados Unidos de especialistas formados en América Latina, inicialmente a modo de profesores visitantes, luego inmigrantes que ocuparon sus propias cátedras. La academia latinoamericana del momento, vertida hacia la literatura nacional, contaba con diversos espacios de vanguardia, o al menos marcos institucionales imbuidos profundamente por un conocimiento propio de la textualidad. Un ejemplo sería la influencia de Wellek y Warren en el pensamiento teórico de diversos países –Chile, Argentina, México– otro correspondería a los nuevos acercamientos a la semiótica, sin descontar

por un momento las innovadoras lecturas en torno a Borges, Lezama, Sarduy, todas ellas instancias que permiten palpar diversos experimentos motivados por el legado saussureano en América Latina, a menudo mas abiertos a la nueva textualidad que el propio *New Criticism* de la academia norteamericana, o la estilística que se observaba en la poesía española del momento.

Hoy se advierte que el boom y sus comercializadas poéticas de realismos exóticos agotaron la historia crítico-teórica producida en América Latina de los últimos decenios, confirmándose así un binarismo profundamente nítido: primero surge la celebración incondicional de ese fenómeno editorial, luego el rechazo rotundo, todo lo cual sugiere un relato que podría titularse "La ruta de Macondo a McOndo". Para algunas instancias actuales de la crítica, el boom ha llegado a constituir un fichero de todos los vicios de la modernidad literaria latinoamericana, una estrecha envoltura compuesta de identidades criollas, tradiciones letradas, imaginarios rurales, realismos mágicos trasnochados, teoría de la dependencia, voluntarismo revolucionario y patriarcado mal disimulado. No se trata de negar los elementos mas sugerentes de este planteo, sino de acatar el amarre de un gran *corpus* literario a un eje de contenidos inmutables, digamos una especie de contenidismo posmoderno quizá inadvertido por una teoría inicialmente indispuesta a estos tipos de encierres. Importa por ello cuestionar las limitaciones implícitas a tal envoltura, deslindar la crítica deconstructivista desde un marco más comparativo, tomando en cuenta instancias latinoamericanas que prepararon el terreno para la formación de interlocutores hemisféricos como Ángel Rama, Josefina Ludmer, Sylvia Molloy, Beatriz Sarlo, Silviano Santiago, Roberto Schwarz, Jaime Concha, Irlemar Chiampi y Julio Ortega, entre otros.

Los estudios literarios latinoamericanos cobran un relieve transnacional durante el primer momento textual que no sólo corresponde al boom sino también a la guerra fría y muy particularmente a la formación de los *area studies* en la academia norteamericana. Estas estructuras, motivadas por la defensa nacional, el peligro nuclear y la competencia con la Unión Soviética marcada por el lanzamiento del Sputnik (1957), y el programa federal de la defensa conocido como National Defense Education Act (1958), multiplicaron los programas de estudios latinoamericanos, creando una demanda de capital simbólico sobre las otras Américas nunca antes vista en Estados Unidos u otra parte del mundo. No hay duda de que "el latinoamericanismo", en su sentido de objeto de estudio hemisférico transnacional articulado tanto fuera como dentro de América Latina, abría un capítulo completamente nuevo y distinto durante ese momento. Se puede postular un primer "latinoamericanismo", entendido como articulación cognoscitiva o artística (digamos letrada) de América Latina que surge a partir de las grandes figuras del pensamiento latinoamericano del siglo XIX. Hay, sin embargo, una dimensión radicalmente transformativa de ese campo de estudios, a partir de los años sesenta, que exige observarlo como una comunidad discursiva multilingüe, hemisférica y hasta global, inscrita en un orden de discursos crítico-teóricos y estrategias editoriales difícilmente apreciables desde el primer momento (véase Campa, *Latin Americanism*).

El aporte de los *area studies*, esa estructura del pensamiento derivada de la guerra fría, exige atención: abrió un nuevo mercado de textos y lectores, al igual que exilios, diásporas, y luego multitudes de profesores y estudiantes que hoy se manifiestan con gran intensidad (Kotkin). También aproximó la lengua inglesa al mismo eje de producción discursiva latinoamericana y viceversa.

Un análisis más comparativo no sólo promete una historia más compleja de la crítica latinoamericana en sí, sino también de sus costuras hemisféricas, es decir, de las nutridas relaciones de la intelectualidad académica a través de las Américas, tanto en términos de lenguas y culturas como de flujos conceptuales. Un buen ejemplo de tal aproximación se encuentra en el reciente tomo América Latina en la "literatura mundial", editado por Ignacio M. Sánchez-Prado. Desde esa perspectiva se puede deducir que el llamado boom, al igual que la crítica latinoamericana del momento, ya correspondían a un fenómeno global desde los años sesenta, el cual no sólo remite a la temprana influencia político-cultural de la revolución cubana, o a la importante gestión del otro

lado del Atlántico –editoriales españolas y catalanas– sino también al complejo mercado académico-editorial de los *area studies*, y al acoplamiento de la inmanencia implícita a la mirada textual, es decir la deconstrucción, la cual ya venía activando un nuevo modo de concebir la lectura literaria sin ataduras exteriorizantes. Si bien este momento no agotó las tensiones y los anclajes nacionales de la literatura latinoamericana, no hay duda de que la articulación, circulación y codificación de estos valores quedaron inevitablemente entrecruzadas por estas instancias.

Se sigue la pista americana (norte, sur y otras latitudes) de finales del siglo xx, observando filos literarios muy cercanos para cartografiar el destino latinoamericano de la deconstrucción, al igual que las contradicciones que ello implica para el momento actual. Entonces, si bien se ocasiona la apertura del canon literario universal desde los márgenes de la gran modernidad, ésta erige al mismo tiempo una nueva exégesis dedicada a entreoír su propia interioridad. Tal sería una de las paradojas que circunscribe el modelo deconstructor, cuya fuerza inicial se cristaliza justamente en el momento que la narrativa latinoamericana cobra un valor particular para la posmodernidad literaria (véase Zamora, Campa, "Magical Realism"). Ésta es una instancia muy marcada por la figuras de un amplio contorno geográfico y cronológico –Nietzsche, Borges, García Márquez, Lispector y Derrida, por ejemplo, y también Adorno (Jay)–. Por otra parte, en América Latina, entrados ya los años setenta y por los años ochenta, se hace sentir otro elemento integral a este intervalo desde la orilla más política de la cultura: las dictaduras del cono sur, el reclamo de la subalternidad indígena y las primeras dudas sobre el modelo revolucionista.

¿Cómo compaginar la historia latinoamericana de conflictos y desencuentros políticos con la deconstrucción y el surgimiento de un *corpus* literario admirado por el mundo entero, cómo acercarse a ambos lados de esa constelación tomando en cuenta la red transnacional de mercados académico-editoriales previamente expuesta? Hay, obviamente, muchas lecturas posibles para un nudo tan complejo de textos literarios y sociales. No se trata de forzar la literatura fuera de sí misma, ni de someterla a cálculos geopolíticos, sino al contrario, de reconocer la extraordinaria ambición textual que surge desde este momento, el designio de "desleer" el mundo desde la inmanencia literaria, impulso que sigue nutriendo la literatura mucho después del boom. Un buen número de especialistas suele buscar en esta coyuntura un fenómeno estrictamente latinoamericano, digno de culpa o celebración, pero lo que importa es sacarlo de tales coyunturas, e indagar también el impacto que tuvo ese corpus en la academia norteamericana, la cual ya incorporaba una generación de críticos latinoamericanos emigrados (véase Barth). Los nuevos programas de literatura latinoamericana articulados en inglés, junto a la intensificación del giro lingüístico de la teoría, contribuían a la formación de un nuevo e importante relieve: el encuentro no tan fortuito entre el boom y deconstrucción literaria, vínculo que luego se desdobla hacia la literatura de testimonio, los estudios culturales y la propia poscolonialidad.

Hoy se suele decir que América Latina buscaba en la literatura del boom una estética compensatoria, un éxito que permanecía ausente, o quizá inalcanzable, en el horizonte social de su inestable modernidad, y que esto engendra un discurso fundamentalmente engañoso para el estudio de su realidad histórica. Hay un sinfín de articulaciones en torno a la historia del boom, tanto del lado celebratorio como de lecturas más bien orientadas hacia la deconstrucción de esa ideología. Mi interés aquí es recoger aspectos que se comparten, a veces inadvertidamente. Para ello importa sondear otra apreciación, si acaso otra estética, capaz de cifrar esa negación interna a la utopía culturalista latinoamericana sin negar por completo el valor de la literatura y su importancia para el pensamiento crítico. Si bien la narrativa latinoamericana acoplaba fácilmente el régimen deconstructivo procedente de la academia euro-estadunidense, lo hacía provocando un rastreo de la modernidad trunca, es decir culturas marcadas por el error, el fracaso, o la perenne crisis de identidad que eventualmente incumbe al propio primer mundo. Vista así, la importancia del boom no radicaba (necesaria o solamente) en una estética compensatoria de la utopía culturalista de las élites criollas, sino en la ejemplaridad negativa de

ese *corpus*, en su capacidad de dar forma literaria a una cultura política que oscilaba, recordando ahora los confines trazados por Lezama, entre la ausencia posible y la presencia imposible.

Menard, Bustrófedon, Melquíades, Auxilio, Socorro: más que personajes de la literatura latinoamericana, estos nombres engendraron gestos que trasladaban la condición de modernidad incierta al terreno de la inmanencia literaria en un nuevo corte de universalidad. Se acortaban así –desde la teoría de la negación y el exceso literario– las distancias y diferencias entre el centro metropolitano y sus márgenes, o quizá se intuía que la hibridez, la heterogeneidad y la otredad quedaban ya subsumidas en el rejuego de la significación literaria. Tal pareciera ser una de las explicaciones más plausibles del destino latinoamericano de la deconstrucción, no obstante el hecho de que ésta ya corre el riesgo de ser normalizada por un saber plenamente docto en la nueva retórica de resquicios e intersticios. Podría decirse que el quiebre de las disciplinas del saber auguraba un desplome más fundamental que no se entendió claramente hasta después, es decir, la dificultad de modelos que sostenían la guerra fría partiendo de una doctrina de caminos opuestos pero análogos en pos de la modernización.

La tensión actual entre cultura y literatura encuentra un nódulo referencial muy instructivo en este complicado e inesperado desenlace. El paso hacia la cultura global no exigía tanto un abandono de los estudios literarios sino un registro muy particular del estado de flujo en el saber humanístico que desemboca en una fugacidad del pensamiento plenamente imbricado por la coyuntura actual del capital simbólico. La apuesta, inicialmente fundamentada en la literatura, reconocía las repercusiones de la inmanencia, lo que hoy se conoce como "lógica cultural del capitalismo tardío" (véase Jameson, *The Political Unconscious*). Se aproximaban así dos gestiones obviamente opuestas: el interés usual de la poética marxista por el horizonte histórico de significados finales –una totalidad reclamada ahora, contradictoriamente, por la cultura del capitalismo global– y la posibilidad de diagnosticarla a partir del rastreo de hechuras verbales que venía gestándose entre los estudios literarios y la epistemología –un gesto agónico de autoauscultación, de un legado textual que ya no cabe en su encierre occidental–. El terreno de la deconstrucción ya no era sólo literatura, no podía serlo, sino un nuevo sentido de la historia desprovisto de metarrelatos confiables.

El encuentro agudizado entre la crítica literaria y la epistemología conllevaba un desafío mayor: auscultar detenidamente la participación de los discursos que articulaban la nación. El examen interno de esa estructura fundamental –sus anclajes verbales, sociales y sexuales– invitaba entonces a pensar un orden posliterario de la escritura. Como todo proceso de-significatorio, se trataba de una búsqueda de aperturas conceptuales más que de una afirmación antitética o dialéctica, en cierto modo análogo a pensar sobre el orden posnacional del mundo sin abandonar el pasaporte necesario para viajar de un país a otro. El testimonio latinoamericano, por ejemplo, generó lecturas que abordaban esa lógica, aun cuando se articulaba, a veces, como una aversión que desechaba ansiosamente todo el orden literario anterior. La misma tensión se puede observar en algunos presupuestos del poscolonialismo y la subalternidad, no obstante la diversidad de énfasis correspondiente a cada uno de estos presupuestos.

Este rumbo "posliterario" atraviesa el legado textual y la deconstrucción desde finales de los años ochenta hasta nuestros días, cobrando cada vez más fuerza, aun si el trasfondo "posnacional" que lo acompaña permanece insuficientemente atendido. Se inaugura así, desde estas premisas y contornos, un acercamiento que suele llevar el nombre de estudios culturales, el cual encausa elementos dispersos, entre ellos el influyente pensamiento feminista de grandes autores como Kristeva, Cixous, Irigaray, de Lauretis, por ejemplo, una concepción de género difícil de enmarcar a partir de un *locus* de enunciación geográfico. Habría que subrayar por ello la relación intrínseca entre la mirada "cultural" y los cruces filosófico-literarios esbozados en estas páginas. No se trata de un quehacer fundamentado inicialmente en las ciencias sociales dedicadas a la cultura sino de una fuga más intensa del objeto de estudio literario gestada desde su propia interioridad, tanto teórica como ins-

titucional (y desde la filosofia del lenguaje hubo acercamientos importantes también, pero importa notar la poca duración de la teoría de los *speech acts* en la crítica literaria en general, al igual que su escasa incidencia en latinoamerica en particular). Se perfilaba de tal modo un nexo insoslayable para el pensamiento y el arte contemporáneos, al igual que un reto para los aparatos académicos estatales, particularmente las estructuras dedicadas al antiguo mundo letrado y a las ciencias sociales más cercanas a ellas, ante los cuales se viene desvelando una cotidianidad profundamente imbuida por el matiz preformativo de la cultura global, en sus múltiples formas de ontología audiovisual.

Esta vuelta hacia la cultura brotaba de la propia vanguardia textual, cuyas posibilidades de articulación ya no quedaban tan sujetas a los estudios literarios, y menos al contorno nacional que usualmente conserva ese estatuto disciplinario. Recogía algo de la tradición británica de Birmingham –nombre e historial interdisciplinario– pero respondía aún más a las exigencias de producción simbólica del capitalismo global, las cuales se hicieron sentir con gran ahínco en el aparato universitario durante los años noventa. Era una amenaza al igual que una respuesta, y para algunos una oportunidad también, sobre todo si se piensa que este nexo inicial permitía entrever un ámbito más vasto para la deconstrucción y sus discursos derivados de los estudios literarios. Nelly Richard, por ejemplo, entreveía en este momento un acercamiento más crítico a la cultura latinoamericana, que permitía dirigir la mirada reconstructiva –lo que ella llama "escena verbal"– hacia las artes, al igual que hacia las propuestas feministas, entre otros impulsos ("Signos culturales").

Todo ello, a modo de resumen, viene soterrando una serie de apuestas para el pensamiento literario y cultural latinoamericano, donde suele militar el peso de la nación sobre la tradición literaria, y el entorno posmoderno muestra un matiz más político que conceptual. La deconstrucción no inicia, ni agrava, sino escolta estímulos fraguados por la cultura latinoamericana, entre ellos un rastreo más incisivo del encierre nacional y las premisas genéricas de las tradiciones hermenéuticas –tanto literarias como sexuales– al igual que una puesta en escena más intrínseca –desde el quiebre del saber– de la profunda crisis política de la nación. Abre también la posibilidad de un diálogo más nutrido y potencialmente crítico con la crítica latinoamericana confeccionada desde Estados Unidos, un aspecto que sólo cobra sentido a partir de las contradicciones fundamentales de una profunda inmanencia global, tan compartida como desigual.

OBRAS DE CONSULTA. Barlow, Tani E., "Degree Zero of History", *Comparative Literature*, vol. 53, núm. 4, 2001, pp. 404-425; Campa, Román de la, "Magical Realism: A Genre for the Times?", *Canadian Review of Hispanic Studies*, verano, 1999, pp. 103-118; Derrida, Jacques, "Marx and Sons", en Michael Sprinker (ed.), *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's "Specters of Marx"*, Londres, Verso/NLB, 1999, pp. 235-254; Follari, Roberto, *Teorías débiles. (Para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales)*, Rosario, Homo Sapiens, 2003; Glissant, Edouard, *Caribbean Discourse: Selected Essays* (trad. J. Michael Dash), Charlottesville, University of Virginia Press, 1989; Jameson, Fredric, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*., Ithaca-Nueva York, Cornell University Press / Londres, Methuen, 1981; Jameson, Fredric, *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991 [*Teoría de la postmodernidad* (trad. Cecilia Montolío Nicholson y Ramón del Castillo), Madrid, Trotta, 1996]; Richard, Nelly, "Signos culturales y mediaciones académicas", en González Stephan, Beatriz (ed.), *Cultura y Tercer Mundo*, Caracas, Nueva sociedad, 1997, pp. 82-97; Wellek, René y Austin Warren, *Theory of Literature*, Nueva York, Harcourt-Brace, 1956 (1949) [*Teoría literaria*, Madrid, Gredos, 1959]; Zamora, Louis Parkinson y Wendy B. Faris (eds.), *Magical Realism: Theory, History, Community*, Duke University Press, 1995.

[ROMÁN DE LA CAMPA]

desterritorialización

Es un concepto usado repetidamente en los últimos años no sólo para dar cuenta de la relación de los sujetos con el territorio (físi-

co) en el acto del desplazamiento, sino también para plasmar la idea de movimiento y cambio tanto en relación a los seres humanos, como con referencia a bienes, símbolos e imaginarios. Si bien ha sido en el campo de los estudios culturales, la antropología y la sociología donde este término ha encontrado una mayor difusión, también es cierto que economistas, políticos, intelectuales y académicos de diversas disciplinas han usado la palabra desterritorialización para captar fenómenos relacionados con la migración, la relación entre economía, sociedad y Estado, así como para hablar de la memoria y el anonimato en dinámicas sociales que se desprenden del desplazamiento.

Originariamente, el término desterritorialización fue usado por los filósofos franceses Gilles Deleuze y Félix Guattari, a principios de los años setenta, para desarrollar una idea forjada ya por Marx en su percepción del capitalismo como una máquina devoradora, que paulatinamente se iba apropiando de diversos "territorios" –la agricultura, la cultura, la educación, la industria– hasta llegar a desterritorializarlos y dejar al proletariado sin territorios, momento en el cual, ya sin nada que perder, la revolución sería posible. Deleuze y Guattari aplican la idea de la máquina salvaje y devoradora del capitalismo en la relación del sistema con la psique humana. Los seres humanos, según los filósofos franceses estamos siempre rodeados internamente de territorialidades diversas, algunas imaginarias, ya que el territorio es entendido como subjetivación, expuesto permanente a ser desterritorializado, lo que significará que se abre, que huye de sí mismo, se parte o destruye. De manera indisociable, puede volverse a reterritorializar, en un proceso de recomposición del territorio, aunque siempre en un proceso que lo transforma. El capitalismo es un sistema en permanente reterritorialización, ya que intenta adueñarse constantemente –desterritorializar– las múltiples formas de interacción dentro de una comunidad, un grupo o la familia (*socius*).

A partir de la idea original de desterritorialización**,** que conjuga desplazamiento y transformación en la partida/pérdida de territorio, los estudios culturales latinoamericanos, dentro y fuera de América Latina, han vinculado este concepto a los de globalización, mundialización, migración, fragmentación, frontera y desjerarquización, entre otros, términos todos ellos que han sido usados como categorías de análisis de las realidades sociales y culturales que configuran el mundo actual. Si bien desterritorialización ha sido una palabra que ha proliferado copiosamente en el área de los estudios culturales latinoamericanos, usándose incluso para evocar frecuentemente el propio fenómeno experimentado por muchos estudiosos desplazados desde América Latina a universidades extranjeras, principalmente estadunidenses, desde donde han desarrollado su carrera académica e intelectual, aquí se acotará el uso que el término ha tenido en los estudios culturales latinoamericanos a partir de los trabajos fundacionales de Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero, Renato Ortiz y Raúl Prada. La idea de desterritorialización desarrollada por cada uno de ellos responde a las propias realidades territoriales-culturales que son objeto de sus análisis. En cada uno de ellos se halla el concepto abordado y desarrollado desde su propia especificidad.

A pesar de los muchos cuestionamientos de los que ha sido objeto a lo largo de los años, nadie pone en duda que *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, de Néstor García Canclini, es un libro esencial en la formulación de los nuevos parámetros de análisis que los estudios culturales latinoamericanos van a desarrollar para abordar la complejidad de las dinámicas sociales y culturales de una América Latina en profunda transformación desde los años ochenta. En *Culturas híbridas*, García Canclini plasma a través del concepto de desterritorialización la idea de que el desplazamiento de los millones de migrantes latinoamericanos que por cuestiones económicas se ven forzados a emigrar de su territorio original hacia un destino esperanzador, propicia, en muchos casos, una entrada y salida permanentes de la modernidad. Con ello, Canclini se refiere a dos procesos que se desarrollan de manera indisociable, el de la desterritorialización, es decir, la pérdida de la relación que él llama natural –en el sentido de predeterminada y preestablecida– entre una cultura y su territorio geográfico-social y, a la vez, el de la reterritorialización, concepto con el que se refiere a la

relocalización territorial de producciones simbólicas antiguas y nuevas (288). Es indispensable, para entender estos procesos de desterritorialización/reterritorialización, tener en cuenta las dinámicas actuales que alteran completamente las categorías binarias que nutrieron los análisis sobre América Latina durante una buena parte del siglo XX. Por un lado, entonces, y siguiendo a Canclini, lo nacional ya no es identificable como lo opuesto a lo internacional y, por lo tanto, hay que pensar en un nuevo concepto, como el de transnacionalización, tanto por lo que se refiere a los sujetos migrantes, como en cuanto al mercado. García Canclini basa parte de su argumento en la investigación llevada a cabo por el antropólogo Roger Rouse sobre la población de Aguililla (Michoacán, México), pueblo rural cuyos habitantes viven literalmente de manera transnacional desde que empezaron, en los años cuarenta, a emigrar a Redwood City (California, Estados Unidos). El hecho de que una misma población se estableciera conjuntamente en el mismo lugar de destino (esta es una dinámica frecuente en la migración mexicana a los Estados Unidos), convirtió a sus pobladores en personas transnacionales, en el sentido de que vivían entre dos poblaciones. Aguililla ha sido paradigma para muchos estudiosos y observadores de las dinámicas sociales surgidas de las migraciones (James Clifford, Mike Davis, entre otros), al establecerse en esta población una transnacionalización que abarca tanto a sus habitantes como a los bienes –reales y simbólicos– desplazados y transformados en el proceso, así como, también, la afectación a las propias dinámicas tanto individuales como colectivas que se ven asimismas alteradas. Si bien Aguililla y sus habitantes encarnan los conceptos de desterritorialización/reterritorialización en su propia dinámica transnacional, ya que en el desplazamiento "sacan de su territorio" prácticas culturales, estéticas, percepciones y actitudes, que al "insertarse en otro territorio" se ven modificadas y reformuladas en muchos sentidos, también son paradigmáticos de estos procesos los millones de migrantes que se desplazan masivamente desde América Latina hacia el norte, y que de manera constante van desterritorializando/se y reterritorializando/se. Es por ello que García Canclini concluye que si los análisis más innovadores sobre la desterritorialización se están dando desde la experiencia de la frontera de México con Estados Unidos es porque en esta franja de casi tres mil kilómetros de longitud se condensa la mayor área de migraciones del continente (290). No en vano, ésta es la frontera más transitada del mundo.

Como ya ha sido apuntado, no son sólo las personas las que se desplazan, ni tampoco solamente los bienes simbólicos y reales, las prácticas culturales y los imaginarios que les acompañan, sino que también se desplazan las culturas, las percepciones, las memorias y los sentimientos, a través de los medios masivos de comunicación y de la globalización tecnológica. En este sentido, hay que destacar, además de los trabajos de García Canclini, la aportación realizada desde Colombia por Jesús Martín Barbero, quien usa el concepto de desterritorialización para captar la idea de transformación que conllevan las nuevas formas culturales y comunicativas en un mundo en constante interacción. En su libro *De los medios a las mediaciones*, Martín Barbero ofrece una nueva mirada hacia la cultura y la comunicación de masas, por un lado, y la cultura popular, por el otro, con las interrelaciones que se establecen entre éstas y la hegemonía/poder. Rompe, como hará casi simultáneamente García Canclini, con las categorías binarias de análisis socio-cultural, superadas por los procesos de globalización y migraciones masivas. En relación a la idea de identidad cultural, Martín Barbero hablará en este libro de lo que va a definir como memorias desterritorializadas, para describir el surgimiento y desarrollo de las nuevas culturas que se desprenden de los procesos de transnacionalización tanto de los mercados como de los medios de comunicación. A través de estas culturas, las identidades culturales –especialmente las vinculadas a la juventud– van a ser percibidas de manera más flexible y dinámica, favoreciendo la permeabilidad de diferentes formas culturales provenientes de orígenes diversos. Se hace una distinción entre la cultura escrita, ligada a la lengua y, por lo tanto, al territorio, y las culturas visuales y auditivas (música, imagen, televisión, vídeo, y ahora habría que añadirle la industria cibernética), generadoras, por su constante desplazamiento y

por habitar un no territorio, de las nuevas comunidades culturales.

Hay que destacar, también, los postulados del estudioso brasileño Renato Ortiz, cuyo marco de referencia va a ser Brasil. Los planteamientos de Ortiz parten de la idea de nación y de Estado en relación con la globalización y a lo que él mismo va a distinguir como mundialización de la cultura. En su libro *Mundialización y cultura*, Ortiz establece una clara distinción entre globalización y mundialización. La noción de globalización va unida a la economía y al mercado, con el determinante del impacto de la tecnología en éstos, mientras que el de mundialización está vinculado al desplazamiento que hacen las culturas, muy específicamente, las que son fácilmente transportables a través de los medios de comunicación masivos, y que rompen las fronteras identitarias nacionales.

Para Ortiz es esencial tener el cuenta el papel de Estado no sólo como articulador administrativo-político, sino también como "ámbito de la producción del significado". De tal manera que, siguiendo esta idea, se puede argumentar que la nación, a través de su administrador –el Estado– posee el monopolio sobre la definición del significado. En este sentido, la noción de Estado-nación queda reformulada a partir de la globalización por el impacto que ésta tiene en las identidades nacionales al romper las fronteras de sus significaciones específicas.

En esta distinción entre globalización de la economía y mundialización de la cultura tan esencial para Ortiz subyace la crítica que el estudioso brasileño lleva a cabo hacia la crítica posmoderna que celebra la diferencia sin reflexionar acerca de la pluralidad, ni cuestionar las relaciones asimétricas entre identidades. Es, por lo tanto, esencial, también, distinguir entre diversidad y pluralidad. En este sentido, Ortiz habla de desterritorialización como un movimiento de símbolos e imaginarios que son compartidos por muchas comunidades identitarias, a través de sujetos ubicados en lugares diversos y distantes del mundo. De esta manera, habiendo cruzado las fronteras nacionales, los sujetos mundiales, en lo que ya nos hemos convertido la humanidad, compartimos la moda, programas de televisión, cine, música, y un largo etcétera que, por supuesto, debe incluir la revolución que supone en el seno de la "mundialización de la cultura" la entrada a la virtualidad cibernética.

Desde ángulos específicos que marcan sus matizaciones, García Canclini, Martín Barbero y Ortiz desarrollan el concepto de desterritorialización a partir de las dinámicas de interrelación entre cultura, sujeto, sociedad y Estado. Por su lado, la propuesta del paceño Raúl Prada, en su manejo del término, está estrechamente unida al mundo andino y sus propias especificidades en el contexto boliviano. Siguiendo de cerca los postulados de Deleuze y Guattari, Prada se adentra en su libro *Territorialidad* a explorar el concepto de territorialidad de las etnias originarias de Bolivia en contraposición a la noción occidental permeada por el capitalismo. El territorio es, en este sentido, un espacio ecológico y colectivo, ya que está regido por la experiencia comunitaria (el *ayllu*); la territorialidad será, entonces, la vivencia social y la conciencia del territorio, no se trata de una simple referencia geográfica, sino de una experiencia básicamente colectiva, interiorizada en la conciencia de la comunidad. La territorialidad interioriza, entonces, el territorio y de esta manera lo simboliza. Por lo tanto, la territorialidad es, de esta manera, una forma y una jerarquía de poder. Ésta es, sin duda, una percepción premoderna de territorialidad, ya que, precisamente, la modernidad es la que desencadena la desterritorialización, es decir, la pérdida de la conciencia del territorio que conllevan los procesos modernizadores como la urbanización y la mercantilización. Sin embargo, la desterritorialización va seguida de la reterritorialización, que es el resultado de la resistencia a la pérdida de la territorialidad, a la pérdida de conciencia del territorio. La idea de territorialidad y desterritorialización está entonces íntimamente unida a la memoria, ya que la desterritorialización**,** en el planteamiento de Raúl Prada es, en última instancia, la pérdida de la memoria territorial, es decir, colectiva.

Retomando la idea de desterritorialización como pérdida de la territorialidad-memoria colectiva, de Raúl Prada, y aplicándola al espacio de la frontera norte de México, que generó las primeras aproximaciones al concepto de desterritorialización

en los estudios latinoamericanos, principalmente a partir de los trabajos de García Canclini, se puede argumentar que una de las implicaciones de la dinámica fronteriza es que la memoria social, es decir la memoria colectiva del lugar, se reformula permanentemente en un proceso que constante y continuamente erosiona y rescribe el pasado, el presente y, por supuesto, el futuro. De la misma manera que la memoria es determinante en el proceso de desplazamiento del *ethos* y la cultura del sujeto migrante, porque también ésta se desplaza y se reformula, la historia social de una memoria territorializada, o sea la que está ubicada en un mismo espacio físico, cultural y simbólico, es esencial para la configuración de lo que podríamos llamar una tradición local. Así, la memoria territorializada es la compartida por una colectividad; es aquella que enlaza a los habitantes que participan tradicionalmente de un territorio común.

En el desplazamiento, los migrantes dejan su memoria territorializada y se insertan en un anonimato social, menos acusado en el caso de núcleos de comunidades que se han desplazado colectivamente y se han asentado en otro territorio de manera grupal, como es el caso de un buen número de migrantes en estados como California, en Estados Unidos, que proceden de comunidades del interior de México, como Aguililla, en Michoacán, de la que se habló más arriba. Por cuestiones socio-económicas evidentes, este fenómeno de migración colectiva se ha dado con mucha menor frecuencia en la frontera norte. La migración en ciudades como Juárez configura un espacio social fragmentado, en el que la ausencia de una tradición y una memoria compartidas da paso a una dinámica social perfilada desde el anonimato y la desjerarquización social. Si la territorialidad es jerarquía de poder, como argumenta Raúl Prada, la desterritorialización significa también la pérdida de una jerarquización.

De tal manera que en la frontera México-Estados Unidos, las jerarquías sociales, que acarrean un peso tan significativo en ciudades donde hay un núcleo importante habitado tradicionalmente por las mismas familias, con los mismos apellidos y, en definitiva, con una memoria común compartida (en la propia frontera se podría pensar en Matamoros –Tamaulipas– o más al interior en Monterrey) son dislocadas en aquellas ciudades como Ciudad Juárez o Tijuana en las que una gran parte de la población está en movimiento y desplaza su anonimato. Se crean, entonces, nuevas jerarquías sociales, desde nuevos parámetros, algunos de ellos vinculados a la trasgresión y a la violencia, como son las redes de crimen organizado, de polleros y coyotes que guían el cruce ilegal de inmigrantes no documentados; de narcotraficantes y de asesinos a sueldo a Estados Unidos. Como resultado, las identidades y jerarquías tradicionales vinculadas a un territorio físico fijo se desarticulan con el desplazamiento. Esta desterritorialización da lugar, sin duda, a nuevas dinámicas sociales, culturales e individuales. Algunas de ellas acarrean el peso de la violencia unida a un desarraigo nocivo, pero otras son generadoras de importantes propuestas artísticas y culturales innovadoras, como se ha experimentado en el espacio de la frontera norte mexicana en los últimos quince años, muy particularmente en Tijuana.

La desterritorialización que, en todos los casos, implica desprendimiento e incluso desarraigo, también conlleva una reformulación y una resignificación de especificidades subjetivas. Por lo tanto, es generadora de nuevas dinámicas de reterritorialización, a veces peligrosas y que aquejan de manera violenta a los más desfavorecidos, pero también, y a la vez, en muchas ocasiones, innovadoras y enriquecedoras en diversos ámbitos de la vida social.

OBRAS DE CONSULTA. Clifford, James, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1997; Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *El anti-edipo: capitalismo y esquizofrenia* (trad. Francisco Monge), Barcelona, Paidós, 1985 (orig. de 1971); Deleuze, Gilles, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 1997 (edición original de 1980); García Canclini, Néstor, *La globalización imaginada*, Buenos Aires, Paidós, 1999; Ortiz, Renato, *Mundialización, saberes y creencias*, Barcelona, Gedisa, 2005; Prada Alcoreza, Raúl, *Territorialidad*, La Paz, Punto Cero Editorial, 1996.

[NÚRIA VILANOVA]

diáspora

La palabra diáspora deriva originalmente del vocablo griego διασπορά que significa *dispersión*. En su sentido más general denota cualquier gente o población que forzosamente debe dejar su patria tradicional para separarse y diseminarse por otras partes del mundo. También, en su forma adjetival, el término refiere al desarrollo cultural posterior de tales poblaciones dispersadas en sus países de llegada.

Las poblaciones diaspóricas clásicas que aún sirven como modelo para la comprensión de este concepto se caracterizan por su etnia –entre las diásporas más reconocidas están la africana, la judía y la armenia–. Por lo tanto, la conjunción de una identidad étnica y una mudanza violenta son aspectos importantes para las definiciones más tradicionales y restringidas del término. El proceso de dispersión existe en relación dialéctica con ideas de soberanía, identidad nacional y nomadismo. El concepto de diáspora también se aplica a instituciones y disciplinas, adquiere una dimensión filosófica y se abre a la posibilidad de formas de teorizar explícitamente diaspóricas.

En el siglo xx, el concepto de diáspora se ha extendido hacia el espacio institucional. En el ámbito político, se han creado entidades oficiales como el Ministerio Israelí de Asuntos Diaspóricos y, en el académico, el campo de "estudios diaspóricos" y diversos programas del mismo campo en muchos países, tanto en las ciencias sociales como en las ciencias humanas. Dyaspora o dyas son expresiones comunes en lengua criolla haitiana, como término despectivo para referirse a las personas de ascendencia haitiana nacidas en el extranjero, quienes, no obstante, continúan involucradas en los asuntos del país y se identifican a sí mismos como haitianos desde la distancia. El ex presidente Bertrand Aristide, especialmente preocupado por el fenómeno de la emigración y la inmigración retornante, creó un puesto en el gabinete para los asuntos relacionados con los haitianos en el extranjero y sus descendientes. Existen puestos oficiales similares en algunos otros países donde se han originado movimientos diaspóricos, incluido México.

El interés académico en los estudios diaspóricos no resulta sorprendente dada la creciente atención política a este fenómeno. Especialidades como literatura comparada, antropología, historia y otras áreas interdisciplinarias, así como proyectos de estudios étnicos han otorgado una también creciente importancia al estudio de la diáspora a través de unidades de investigación y cursos formales en este campo. Mientras que desde las ciencias sociales el interés se ha dirigido al estudio de la dispersión de poblaciones, los efectos psicológicos del desarraigo y la falta de integración, así como a los procesos de transculturación y la reconstrucción de la nación, fuera del territorio nacional, a través de ciertas prácticas culturales y actividades políticas; en las humanidades se ha enfatizado el análisis de los productos culturales de los diaspóricos, el papel de la memoria y la lengua en sus textos.

Intelectualmente, el campo se ha nutrido, por un lado, de la importancia de los estudios poscoloniales desde los años ochenta puesto que el estudio de la diáspora ha abierto nuevas aproximaciones al estudio de los nacionalismos en un contexto global más amplio y, por otro, del retorno a los estudios del trauma en los últimos años noventa, pues la experiencia del desplazamiento y la reubicación conjuga temas relacionados con trauma y afecto. De esta forma, el concepto de diáspora en el reciente discurso crítico comporta la relevancia de conceptos como transculturación, hibridez y frontera. Otros académicos se han ocupado de las marcas de género en el análisis diaspórico ya que los estudios diaspóricos tradicionales se ocupan de un viajante que se distingue por su diferencia étnica y su masculinidad. Puesto que diáspora significa dispersión, lo cual implica la dispersión de la semilla, se asume una cualidad *seminal* subyacente al fenómeno de translación. Lo que permanece en el hogar, por oposición, es la cultura (término etimológicamente emparentado con palabras como *cultivar*, *habitar*, *proteger*); es decir, la tierra feminizada.

En América Latina, aunque el fenómeno diaspórico es muy común, el término no lo es tanto. De manera general, es posible distinguir cuatro aspectos distintos de la dispersión étnica en Latinoamérica: 1] La inmigración a América Latina de grupos de etnias específicas (*i.e.* poblaciones africanas, judías y de Asia del este); 2] Los desplaza-

mientos internos de población indígena, así como el desplazamiento de campesinos de sus localidades tradicionales, especialmente cuando éstos son procesos acompañados de violencia (el ejemplo más significativo es el *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* de Brasil, que constituye el movimiento social más grande en América Latina con su más de millón y medio de miembros); 3] La migración, sea dentro o fuera de América Latina (*i.e*. bolivianos en Argentina); al interior de distintos países, del campo a la ciudad (*i.e*. cholos en Lima); o desde los países de América Latina hacia metrópolis extranjeras (especialmente, a ciudades en Estados Unidos), relacionada con la llamada fuga de cerebros y la emigración de trabajadores indocumentados. Cabe resaltar que las migraciones desde Cuba y Puerto Rico constituyen casos especiales de estas diásporas étnicamente marcadas desde Latinoamérica a Estados Unidos, ya que, en el primer caso, la política de refugiados en Estados Unidos ha sido extremadamente favorable y, en el segundo, dada la situación colonizante, se confiere nacionalidad estadunidense por nacimiento a los habitantes de la isla. Existen, asimismo, significativas diásporas étnicamente marcadas desde distintos países de América Latina hacia Europa. Por ejemplo, el exilio de activistas políticos del cono sur durante los regímenes autoritarios de los años setenta y ochenta, y la migración económica de personas de la zona del Caribe hacia antiguos poderes coloniales como Inglaterra y España, desde la mitad del siglo xx hasta el presente; 4] Como un término que permite señalar la creciente importancia que ha obtenido el efecto trasnacional del cibernacionalismo en las políticas nacionales y en la cultura, tanto desde la que se parte como a la cual se llega, en un muy amplio espectro de situaciones y características que van desde el efecto de las remesas en las economías locales hasta el éxito de la música global.

Algunos ejemplos de la discusión académica sobre la diáspora en América Latina pueden encontrarse en los estudios de Duany, Durand y Massey, y Trigo. Jorge Duany interpreta el caso de Puerto Rico como "nación dividida" y "nación en movimiento", donde el concepto de nación no se liga al territorio geográfico sino a la idea de un fenómeno translocal. Respecto de la situación mexicana, Jorge Durand y Douglas Massey, describen, al contrario de Duany, la enorme importancia simbólica del cruce de la frontera misma. Muchos mexicanos indocumentados experimentan dicho cruce como traumático aun cuando este límite sea arbitrariamente impuesto sobre un paisaje continuo: "cuando se trata de migración […] el evento, el movimiento, requiere del cruce de una línea intangible que existe básicamente en un mapa y es por lo general una línea invisible en el espacio […] En el análisis final, el trazado de esta línea y la especificación de aquellas circunstancias bajo las cuales atravesarla cobra significado, son ejercicios arbitrarios y, por lo tanto, sujetos de un cúmulo de manipulaciones de sentido" (2). Por último, Abril Trigo, en su análisis de la diáspora uruguaya, enfatiza el elemento móvil y multisituado de las diásporas contemporáneas, para quienes la Internet sirve de eje de recomposición de seudo-comunidades productoras de cultura, lo que Trigo llama "la patria cibernética".

Así, el uso tradicional del término supone la constante negociación y flujo de dos elementos determinados por múltiples relaciones de exclusión e intercambio. El primero de esos elementos es el *lugar*. Esta común herramienta analítica propone una patria originaria sobre la cual se basa toda la discusión de la identidad diaspórica. En muchos estudios, este lugar de origen se evoca con nostalgia, así como también se esencializa , cuando no se fetichiza, a las personas cuyas identidades están ligadas a este lugar. La pérdida de la patria se lee como un evento traumático, acompañado de violencia; la evocación de la patria perdida desde el espacio de llegada sirve como uno de los más importantes elementos de unificación de los miembros dispersos de la población migrante. En el modelo diaspórico clásico representado por la diáspora judía, la comunidad dispersa mantiene una tenaz lealtad a la patria perdida y reclama como objetivo principal su recuperación.

Históricamente este deseo por recuperar el lugar de origen perdido inevitablemente ha estimulado una relación problemática con la sociedad receptora. Desde la perspectiva de la nación receptora, el inmigrante diaspórico está marcado irremediablemen-

te como un extraño al proyecto nacional. Ante la queja por parte de los individuos diaspóricos sobre la falta de aceptación en términos de igualdad de condiciones sociales, la manipulación de un discurso sobre exclusión y compromiso insuficiente resulta sencilla para la sociedad receptora. El viaje de las poblaciones diaspóricas no es un simple paso superficial por el lugar. Por el contrario, ellas cuestionan y transforman los territorios a los que llegan, aun cuando (a diferencia de la imagen tradicional del migrante) su compromiso con el lugar no sea profundo. Por lo tanto, el desplazamiento es una experiencia esencial de definición; el inmigrante en el nuevo país nunca está del todo en su propio lugar. El lugar de origen retrocede en el tiempo y el espacio; no obstante, en el nuevo espacio el inmigrante es inherentemente un extraño, y para el diaspórico *qua* diaspórico, la nueva patria nunca es del todo su propio lugar, el lugar que fundamenta las prácticas culturales. La identidad se deriva de un tipo particular de recuerdo cultural compartido: el desarraigo originario suplido por prácticas cotidianas incuestionables, el idioma, las costumbres alimenticias que son valoradas y constituyen poderosos vínculos afectivos. Este desarraigo fundamental identitario representa un modo especial de duelo, llamado "duelo cultural" por Ricardo Ainslie, que involucra la preelaboración no sólo respecto de las relaciones con los seres queridos, sino también de las formas culturales conocidas.

El segundo elemento es la *etnia* definida, por lo general imaginada en términos raciales, y muchas veces estigmatizantes, desde la perspectiva de la cultura dominante de la sociedad receptora. Con respeto a las nuevas diásporas transnacionales entre América Latina y la metrópolis, los nuevos inmigrantes, aun cuando así lo desearan, pocas veces son bienvenidos sin cuestionamientos en la cultura dominante en Estados Unidos o Europa. Asimismo, la resistencia social del país receptor muchas veces inhibe los esfuerzos del inmigrante por penetrar en las sociedades anfitrionas y consume cualquier aspiración por parte de la población étnicamente marcada por asimilarse. Irónicamente, constituye la única forma de resolver una situación de desplazamiento y exilio. Las organizaciones de autodefensa, protección y supervivencia surgen como respuesta a la experiencia de marginalización y rechazo, pero tienden a ser vistas con recelo por la población nativa como índice de extrañeza, aislamiento y falta de voluntad para asumir la identidad de la nación anfitriona. Este rechazo tiende a persistir en las generaciones siguientes, afectando a los descendientes étnicamente identificados de las personas originalmente diaspóricas. Ante esta situación de rechazo, los diaspóricos se reconectan con sus países de origen de otra forma significativa, problemática y cada vez más estudiada: la participación política en la patria original. De esta forma, las interrogantes sobre etnia abarcan desde preocupaciones sobre poblaciones diaspóricas, de residencia presumiblemente temporal en los países receptores, hasta asuntos que involucran derechos de ciudadanía (o doble ciudadanía) y relaciones con uno o más gobiernos.

Las complicaciones surgen inmediatamente. Si la diáspora se define por el anhelo de recuperar la patria perdida, la interrogante sobre el estatuto de la diáspora aparece cuando, como es el caso de la situación judía, la fundación del estado de Israel pareciera clausurar, cultural e históricamente, el incidente. Este caso particular supone el reto de pensar la innegable continuación de la diáspora más allá del punto de su cierre lógico. Otra complicación interesante es la concerniente a la vasta diáspora africana, originada por el traslado forzoso de personas africanas y su dispersión como esclavos en toda América por un periodo de varios siglos. Los descendientes de estas personas continúan identificándose étnicamente y han creado múltiples y dinámicas expresiones culturales durante la diáspora. No obstante, a pesar de esta fuerte identificación con su ascendente africano, no existe un movimiento particularmente potente que persiga la vuelta a África, similar al que ha animado la diáspora judía. Por el contrario, su lucha más importante se relaciona con el reclamo de derechos civiles y laborales en Estados Unidos después de su declaración de independencia.

Consideradas estas complicaciones, muchos académicos abogan por una definición más extensa y flexible, aun cuando ello diluye la precisión del término clásico. Esta

definición extensa permite el análisis de itinerarios posmodernos de la dispersión, lo que Appadurai llama "el nuevo paisaje étnico global". Las así llamadas nuevas diásporas incluyen comunidades de víctimas, laborales, comerciales, imperiales, culturales, es decir, comunidades que antes se habían llamado exiliadas, expatriadas, refugiadas, migrantes, etc. Asimismo, muchos académicos han empezado a considerar con mayor rigurosidad la importancia de comprender la diáspora como un fenómeno temporal y no únicamente espacial. Más recientemente, algunos académicos han puesto menor énfasis en el hecho de la dispersión y más en las formas y temporalidades de morar en el desplazamiento.

De hecho, si el estudio de la diáspora se ha entendido como inseparable del estudio del poscolonialismo e imperialismo, él ya no representa lo que James Clifford llamaba "viejas estrategias localizantes" según las cuales el análisis asumía determinaciones de cultura y poder con respeto a binarismos como centro contra periferia, metrópolis contra colonia. Últimamente, los académicos se concentran en la necesidad urgente de complicar las estructuras binarias del antiguo discurso de los estudios diaspóricos. Así, por ejemplo, se está dando un creciente interés en el problema del sincretismo, como fenómeno interactivo que cambia constantemente a lo largo del tiempo y el espacio, reflejando distintas perspectivas de clase, género y generación. La diáspora se convierte en un concepto múltiple, criollizado, flexible, contingente, situacional, adaptable, maleable. Los pensadores más recientes también buscan cuestionar conceptos claves como "hogar", "movimiento", "identidad" y "regreso" desde una comprensión de la diáspora como una categoría de práctica, como un proyecto o un reclamo, más que como un grupo étnica y espacialmente ligado necesariamente. Entre los teóricos importantes sobre estos temas, consideramos a Marc Augé (cuyo análisis de lugares de transición como aeropuertos, estaciones de trenes o de autobús abre nuevas posibilidades de indagaciones teóricas) así como grupos internacionales de pensadores como Benedict Anderson, Arjun Appadurai, Avital Brah, James Clifford, Aihwa Ong, y Ella Shohat. De esta forma, los estudios diaspóricos se aventuran más allá de los problemas de territorialización y desterriorialización, en la concepción de Deleuze y Guattari, para plantearse la transterritorialización.

De este modo, los estudios diaspóricos dialogan con varias tendencias importantes en el pensamiento crítico contemporáneo. 1] Plantean un desafío a las narrativas occidentales sobre la modernidad, pues permitiría mostrar que Occidente, como lo entiende Tim Mitchell, no tiene un origen simple y que sus historias resisten una narrativa única. 2] El enfoque en la diáspora significa otorgar menos importancia al Estado y, por ende, prestar mayor atención a las distintas estrategias políticas translocales. 3] Subrayan los límites de una teorización monológica, la importancia del diálogo y la interacción de distintas narrativas. 4] El análisis más afinado de la teoría contemporánea sobre diáspora provee de un importante correctivo a los estudios diaspóricos tradicionales, los cuales permanecían comúnmente cerrados ante temas de género y sexualidad diversa.

¿Qué tan lejos se debe apartar el discurso de los casos clásicos? En la actualidad es un tema de encendido debate. Las definiciones estrictas tienen el valor de la claridad, pero limitan el campo de maneras perjudiciales para el acceso y la acción política necesarios. Incluso, según la definición extensa, se entiende que algunas diásporas son más diaspóricas que otras (*i.e.* desplazamientos producidos directamente por el imperialismo son privilegiados por encima de otros tipos de trauma). Asimismo, la distancia continúa siendo significativa (*i.e.* la población diaspórica debe trasladarse lo suficientemente lejos, más allá del país vecino). El grado de fuerza es también, por lo general un factor determinante, como lo es también el grado de trauma relacionado con el cruce de la frontera. Sin embargo, la promesa de los estudios diaspóricos interdisciplinarios estriba en su habilidad para romper con ciertas comprensiones estrechas de ciertas verdades disciplinarias y para revigorizar el campo de los estudios de áreas.

OBRAS DE CONSULTA. Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993; Appadurai, Arjun, "Soberanía sin territorialidad: Notas

para una geografía postnacional", *Revista Nueva Sociedad*, núm. 163, México, 1999, pp. 38-64; Brah, Avital, *Cartographies of Diaspora*, Nueva York, Routledge, 1996; Clifford, James, *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa, 1999; Duany, Jorge, *The Puerto Rican Nation on the Move: Identities on the Island and in the United States*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2002; Durand, Jorge y Douglas Massey, *Clandestinos, Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, México, Porrúa, 2003; Kaminsky, Amy, *After Exile: Writing the Latin American Diaspora*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999; Kaplan, Caren, *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement*, Durham, Duke University Press, 1996; Ong, Aihwa, *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Durham, Duke University Press, 1999; Shohat, Ella, *Taboo Memories, Diasporic Voices*, Durham, Duke University Press, 2006; Trigo, Abril, *Memorias migrantes: Testimonios y ensayos sobre la diáspora uruguaya*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2003.

[XIMENA BRICEÑO;
DEBRA A. CASTILLO]

discurso

Durante la primera mitad del siglo XX, las propuestas teóricas de Ferdinand de Saussure en Europa y de Charles Peirce en Estados Unidos sentaron las bases para el surgimiento de nuevas corrientes de pensamiento que pusieron en tela de juicio la relación, en apariencia transparente, entre los signos y sus referentes. La descomposición del signo lingüístico entre significante y significado propuesta por Saussure, así como la relación tripartita que estableció Peirce entre el signo, el objeto y el interpretante, fueron piezas claves para el estudio de la función mediadora que cumple el lenguaje en la actividad de representación de "lo real". Estos postulados abonaron el camino a nuevas propuestas teóricas que problematizaron la opacidad del lenguaje y la relación entre significante y significado. Por su parte, los trabajos de Vološinov y Bajtín dimensionaron la naturaleza social del lenguaje. El primero puso énfasis en el papel determinante que desempeñan las relaciones sociales en la producción de los signos lingüísticos; mientras que el segundo destacó la red discursiva que enmarca todo enunciado. La reflexión sobre las condiciones que permiten la construcción de sentido, por un lado, y el papel preponderante que los estudios sobre el giro lingüístico le otorgaron al lenguaje como agente estructurante en la construcción de la realidad, por el otro, llevaron la discusión del lenguaje al terreno del discurso y la práctica discursiva; es decir, al terreno de lo social. Como una manifestación de esta apertura epistemológica, la noción de discurso cobró nuevos matices y fue punta de lanza para poner en evidencia la naturaleza histórica del lenguaje y la carga ideológica del signo lingüístico.

Como herramienta analítica, el término discurso se encuentra en el cruce de varias disciplinas y se desdobla en múltiples sentidos: un evento, una práctica social, un sistema de representación y un acceso al conocimiento. Desde un enfoque netamente lingüístico se alude a aquello que se hace con el lenguaje, materializado en enunciados conectados entre sí. Algunos autores distinguen este uso del término al escribirlo con minúscula y circunscriben el *discurso* al evento lingüístico; mientras que *Discurso* (con mayúscula) implica una práctica social que rebasa la expresión lingüística e incluye sistemas de creencias y formas de pensar, actuar e interactuar (Gee, 1999). En este sentido más amplio, el *Discurso* o los *Discursos* hacen referencia a sistemas de representación que regulan lo que se puede hacer con el lenguaje en una situación y un contexto determinados. Los trabajos de Michel Foucault son los más representativos de esta manera de concebir el término. Para Foucault (1970), el discurso constituye mucho más que el soporte lingüístico de la ejecución verbal, ya que establece los límites del comportamiento lingüístico según el momento histórico en el que se sitúa; es decir, esta noción de discurso hace referencia a lo que puede o no puede ser dicho en una *formación discursiva* específica. Una formación discursiva, según Foucault, es el conjunto de reglas que en un determinado momento histórico regula y determina las modalidades enunciativas, la formación de los conceptos, las estrategias posibles, y la formación de los

objetos. El conjunto de enunciados en el que se reconocen estas regularidades constituye una formación discursiva particular. En este sentido, es el discurso el que crea un lugar para el sujeto y determina las posibilidades de construcción del conocimiento.

Al poner el acento en la función mediadora del discurso, Foucault relativizó la noción de verdad al otorgarle su dimensión histórica. Son las fuerzas sociales las que establecen un "régimen de verdad" y con él, los tipos de discursos aceptables para un contexto específico. Esto no implica que las cosas no existan fueran del discurso, pero es precisamente a partir de él que éstas son inteligibles. En otras palabras, la "realidad extradiscursiva" es mediada por la actividad de representación del discurso que, en parte, la constituye. De esta manera, el discurso crea objetos de conocimiento y, a la par que regula los modos posibles de hablar sobre esos objetos, deviene en autoridad para enarbolar la "verdad" sobre ellos. Este último aspecto es importante en la teoría de la representación de Foucault, pues pone de manifiesto el poder que ejercen los discursos sobre las prácticas sociales, ya que es a través del conocimiento –siempre discursivo– como se establecen las pautas de conducta válidas en momentos y contextos específicos. *Poder*, *sujeto* e *identidad* son conceptos que, bajo esta óptica, van íntimamente ligados a la noción de discurso.

Herederos de los análisis del discurso de Bajtín, Barthes y, principalmente Foucault, los estudios culturales problematizaron e hicieron suya la relación entre el texto y el contexto; entre la intertextualidad discursiva y las instituciones; entre la representación y la formación de identidades. Bajo esta luz, para los estudios culturales el discurso y la producción de sentido siempre implican un desplazamiento y lucha permanentes.

Desde los estudios culturales británicos, Stuart Hall (1980, 1996) señala que el campo en sí constituye una formación discursiva particular, que como toda formación discursiva, no tiene límites nítidos. Los trabajos de Hall fueron pioneros al cuestionar el modelo tradicional de comunicación y establecer cuatro momentos que articulan los procesos comunicativos: producción, circulación, consumo y reproducción. Hall pone de relieve la autonomía relativa de cada uno de estos momentos a partir de las circunstancias en que operan, y con ello da pie al análisis de la relación, determinante y conflictiva, entre los momentos de codificación y decodificación del mensaje. Analíticamente, esta postura permite rastrear las huellas que las estructuras institucionales imprimen a los discursos en el momento de codificación, así como indagar las formas de resistencia a las lecturas dominantes inscritas en esos discursos; lecturas alternativas que, si bien son producto de las circunstancias de decodificación y la posición de los sujetos, no implican una pluralidad de sentido *ad infinitum*.

Para los estudios culturales, el parteaguas que supuso el giro lingüístico y el paradigma semiótico implicó otorgar mayor peso a lo discursivo y su soporte textual. El mismo Hall destaca la metáfora del lenguaje y lo discursivo en el análisis de la cultura, así como la relación entre lo simbólico y las identidades de los sujetos.

En el contexto de los estudios latinoamericanos sobre cultura, el término discurso se ha utilizado de manera más laxa para nombrar tanto las expresiones lingüísticas de las manifestaciones culturales (los discursos sobre lo nacional, por ejemplo), como los sistemas de representación que las vehiculan. Detrás de muchas de estas concepciones hay, sin duda, una clara influencia foucaultiana, y parecen ser más herederas de la tradición británica que de otras corrientes de los estudios culturales. Según el sociólogo mexicano José Manuel Valenzuela (2003), un elemento común en los distintos enfoques para estudiar la cultura parece ser el cuestionamiento de los discursos dominantes. Este autor señala que, al asumir este compromiso, se reformularon desde los estudios culturales las interpretaciones de los procesos sociopolíticos. García Canclini (2004), por su parte, señala que es imposible hablar de manifestaciones culturales sin tener en cuenta las nuevas condiciones de producción y circulación simbólica, condiciones que necesariamente afectan el "sentido discursivo" que la sociedad otorga a estas manifestaciones. Estos dos autores destacan la necesidad de reconocer, desde el entorno latinoamericano, las trayectorias críticas propias para abordar las manifestaciones de nuestra cultura, para, desde esa

perspectiva, entablar un diálogo con las representaciones ajenas sobre nuestra realidad. En el mismo sentido se pronuncia Mabel Moraña (2000), quien destaca que los estudios culturales en Latinoamérica se colocan en una posición enunciativa desde y para la realidad latinoamericana.

La discusión sobre el lugar del sujeto y la mediación de códigos pasa necesariamente, en el contexto de los estudios sobre la cultura en América Latina, por la reflexión sobre el discurso, entendido como la posibilidad de construcción del conocimiento en su más clara expresión foucaultiana. Al centrar el análisis de la cultura en los procesos sociales que permiten el flujo de las significaciones, el término discurso es también utilizado tangencialmente para describir prácticas, representaciones, imaginarios, y su materialidad simbólica. Así, Renato Ortiz (2000) habla del discurso de la modernidad (entendida esta última como una formación discursiva particular) como un referente obligado a través del cual los latinoamericanos tomamos conciencia de los cambios que vivimos. Considera la modernidad precisamente como una narrativa que se configura y reconfigura de acuerdo a la historia de los pueblos.

Por su parte, Jesús Martín Barbero (1987) considera que las prácticas culturales actuales sólo pueden ser explicadas tomando en cuenta su relación con los nuevos medios tecnológicos. Para este autor, el discurso, como práctica social, no puede disociarse de los formatos y soportes que lo vehiculan. Así, analiza la emergencia de las nuevas formaciones discursivas y nuevos discursos que surgen al transformarse las categorías de percepción del espacio y del tiempo con el uso de las tecnologías de la información y de la comunicación en la vida cotidiana latinoamericana. Estos discursos se expresan en soportes muy diversos, que ya no van sólo de lo oral a lo escrito, sino a lo audiovisual y a los soportes telemáticos con sus combinaciones cada vez más numerosas, afectando las instituciones tradicionales como la familia y la escuela. Esta última, plantea Martín Barbero, se ha visto afectada por las transformaciones de los modos de circulación y producción de conocimientos y, por lo tanto, de discursos. La actual oferta tecnológica y el uso de las herramientas de información y de comunicación fuera de la escuela evidencian una transformación, o de manera más precisa, una alternativa a los modos de circulación tradicionales de los saberes. Martín Barbero denomina ese fenómeno como "el descentramiento del conocimiento" en sus dos ejes: el espacio y el tiempo, y así, la escuela, como centro territorial, delimitada por los espacios físicos y asociada a determinadas figuras sociales en tiempos prestablecidos, pierde su fuerza, sobre todo entre ciertos grupos de jóvenes cuyas experiencias mediáticas, como modos de relación con el aprendizaje, les son más relevantes. El autor plantea que nos encontramos frente a un nuevo sujeto de la educación, cualitativamente distinto al formado en épocas anteriores. Ante esto, destaca la necesidad individual y colectiva de narrar la propia historia, a través de un discurso polifónico atravesado a su vez por los discursos de los medios informáticos. La vida actual y multicultural de las sociedades latinoamericanas exige que estas narrativas sean expresadas de acuerdo a distintas literacidades: orales, textuales, audiovisuales, considerando que es a través de los mestizajes de dichos soportes de expresión donde van tomando forma los nuevos discursos.

Desde los estudios sobre cultura y poder, Nelly Richard (1998) analiza los discursos de los estudios culturales sobre Latinoamérica en términos de la asimetría que implica el lugar de la enunciación (la metrópoli) y los referentes que ese discurso nombra (las "territoriedades prácticas"). Para Richard, el discurso, como categoría analítica, hace referencia a un lugar del sujeto y un acceso al poder/conocimiento. De igual manera, esta autora analiza los discursos de los académicos latinoamericanos y los espacios de resistencia donde se ubican algunos de sus discursos críticos que, con sus diferentes matices, tienen injerencia en los espacios públicos de algunos países, sobre todo en el cono sur, participando en el debate político público y siendo contestatarios a las medidas neoliberales de los gobiernos. De acuerdo con Richard, las relaciones entre los campos del saber y del actuar de estos actores son móviles, y en algunas ocasiones les permiten pasar del discurso académico a la acción política.

Por su parte, Beatriz Sarlo (1997) destaca el papel que desempeñaron los discursos li-

terarios y de la crítica literaria a principios del siglo XX, cuya función social contribuyó a la conformación de la identidad nacional de los países latinoamericanos. Algunos decenios después –señala Sarlo– estos discursos desempeñaron una función diferente pero igualmente relevante a la luz de los movimientos sociales y políticos que marcaron los años sesenta, por ejemplo, y que pasaron por el debate de las ideologías. Esta función social del discurso especializado de la crítica literaria pareció diluirse en los "procesos de tecnificación" que, según Sarlo, lo volvieron hermético y excluyente. Para Sarlo, es gracias a los estudios culturales como este discurso logra insertarse de nuevo en la esfera de lo público. En el entorno actual, donde los discursos electrónicos se manifiestan en todos los campos del conocimiento, Sarlo sugiere volver la mirada hacia aquello que hace perdurable el discurso literario.

La riqueza y diversidad de los discursos actuales –electrónicos, impresos, audiovisuales– reclaman nuevas maneras de acceder e interactuar con ellos. La noción de discurso parece aportar elementos conceptuales que permiten cuestionar las maneras dominantes de leer la realidad, y con ello, construir lecturas y prácticas sociales alternativas.

OBRAS DE CONSULTA. Bajtín, Mijail, *Teoría y estética de la novela* (trad. Elena Kriukova y Vicente Cazcarra), Madrid, Taurus, 1989; Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores, 1970; García Canclini, Néstor, *Diferentes, desiguales y desconectados: Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2004; Gee, James Paul, *An introduction to discourse analysis: theory and method*, Londres, Nueva York, Routledge, 1999; Hall, Stuart, "Cultural studies and its theoretical legacies", en David Morley y Kuang-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Nueva York, Routledge, 1996; Hall, Stuart, "Encoding/Decoding", en Centre for Contemporary Cultural Studies (ed.), *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-1979*, Londres, Hutchinson, 1980; Houser, Nathan y Christian Kloesel (eds), *The Essential Peirce*, Bloomingtoon, Indiana, Indiana University Press, 1992; Martín Barbero, Jesús, "Saberes hoy: diseminaciones, competencias y transversalidades", *Revista Iberoamericana de Educación*, núm. 32, 2003, pp. 17-34; Moraña, Mabel, "Introducción", en M. Moraña (ed.). *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina. El desafío de los estudios culturales,* Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, Instituto Nacional de Literatura Iberoamericana, 2000; Ortiz, Renato, "América Latina. De la modernidad incompleta a la modernidad-mundo", *Nueva Sociedad*, núm. 166, 2000, pp. 44-61; Richard, Nelly, "Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural", en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998; Sarlo, Beatriz, "Los estudios culturales y la crítica literaria en la encrucijada valorativa", *Revista de Crítica Cultural*, núm. 15, 1997, pp. 32-38; Saussure, Ferdinand, *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza Editorial, 1983; Valenzuela, Juan Manuel (coord.), *Los estudios culturales en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003; Vološinov, V. N., *Marxism and the philosophy of language* (trad. Ladislav Matejka y I. R. Titunik), Cambridge, Harvard University Press, 1986.

[GUADALUPE LÓPEZ BONILLA; CARMEN PÉREZ FRAGOSO]

diversidad

La inclusión de la diversidad sexual como término clave de los estudios culturales presupone una perspectiva que cuestiona todo intento por naturalizar la sexualidad, ocultar su rango de institución y convertirla en un universal antropológico (Vázquez y Moreno: 23). A diferencia de la perspectiva dominante durante la modernidad –la cual pretendía explicar todos los fenómenos humanos en términos de fuerzas biológicas identificables–, este punto de vista se basa en evidencias donde se demuestra que la sexualidad es una *construcción social,* una invención histórica basada en las posibilidades del cuerpo, pero cuyos significados se configuran en situaciones sociales.

Entre los principales autores que han desarrollado esta perspectiva están Foucault y Weeks. En América Latina, el estudio de la diversidad ha encontrado su impulso en tra-

bajos encaminados a la investigación de las homosexualidades. La reflexión, sin embargo, rebasa el horizonte de manifestaciones particulares de la sexualidad para inscribirse en una búsqueda cuya principal orientación tiene que ver con la enorme plasticidad de la conducta humana y las expresiones culturales que esa diversidad produce.

Los trabajos de Foucault introducen un enfoque histórico en el estudio de la sexualidad, en oposición a la mirada *esencialista*, que consideraba el sexo como una fuerza natural, asocial, eterna e inmutable, preexistente a toda vida social y capaz de configurar sus instituciones. En el enfoque foucaultiano es imposible entender el cuerpo sin las mediaciones de la cultura, en tanto que la sexualidad implica una constitución histórica donde se reúne una multiplicidad de posibilidades biológicas y mentales que no están vinculadas de manera natural (y que en otras culturas no lo han estado), pues las capacidades del cuerpo y de la psique sólo adquieren significado en las relaciones sociales (Weeks: 20).

Foucault indaga en qué formas y a través de qué discursos afecta el poder las conductas individuales; cómo infiltra y controla el placer cotidiano. Rastrea la necesidad de reglamentar el sexo mediante discursos y cómo, desde el siglo XVIII, el sexo de niños y adolescentes se tornó un objetivo importante alrededor del cual se erigieron "dispositivos institucionales y estrategias discursivas" (*Historia*, vol. 1: 36, 40). Fue entonces cuando la medicina y la psiquiatría se anexaron las perversiones como dominio propio, y las *variantes* sexuales se empezaron a identificar con la enfermedad mental, en contraste con una interpretación que fijaba la línea divisoria entre lo lícito y lo ilícito en el terreno del pecado.

Desde el siglo XIX, las heterogeneidades sexuales se entienden a partir de la dimensión específica de lo "contranatura", con la introducción de la figura del perverso, es decir, del sujeto portador de sexualidades periféricas (no conyugales, no heterosexuales, no monógamas). Su aparición "produce una *incorporación de las perversiones* y una *nueva especificación de los individuos*" sujeta a los controles que ejercerán la familia, la medicina, la psiquiatría y la pedagogía (Foucault, *Historia*, vol. 1: 52-54, 61-62).

Éste es el panorama que encuentra Freud cuando publica *Tres ensayos sobre teoría sexual* en 1905: entre los siglos XVIII y XIX se había configurado un saber sexológico pautado por mecanismos disciplinarios y reguladores que hicieron del cuerpo un campo de actuación, y de la sexualidad el puente que une lo individual a lo colectivo (Vázquez y Moreno: 126): "Hacia el final del siglo XIX, *cualquier* desviación de la norma biológica era patológica […] los sexólogos siguieron conceptualizando la sexualidad en función de una norma fija y virtualmente indiscutida: la mutua atracción entre hombres y mujeres que culminaba en el coito vaginal. En referencia a esta norma, *cualquier* otra conducta sexual –incluso entre una mujer y un hombre– era patológica, aunque lo patológico no necesariamente implicaba enfermedad" (Sengoopta: 97).

Lo que consigue elaborar Freud en los *Tres ensayos…* es una descripción conceptual de las perversiones basada en el paradigma de la "sexualidad normal" (*i.e.* procreativa), un modelo cuya historicidad y contingencia han sido probadas en los trabajos genealógicos, pero que predomina a lo largo del siglo XX.

La aportación freudiana al conocimiento sobre la sexualidad permite desligar el *impulso sexual* de un "fin" o un "objeto" normal o natural: "Probablemente, el [impulso] sexual es un principio independiente de su objeto, y no debe su origen a las excitaciones emanadas de los atractivos del mismo" (Freud, *Tres ensayos*: 20). Los significados que damos a los órganos masculino y femenino, según Freud, son exigidos por la cultura y no surgen directamente de la biología; pero tampoco es la sociedad la que modela nuestra sexualidad de manera directa. Lo que describimos como *sexual* se construye mediante relaciones sociales, cada una de las cuales sostiene una concepción diferente de lo que constituye la conducta sexual apropiada (Weeks: 55, 60)

Esta idea permitió un desarrollo de la reflexión sobre sexualidad en el siglo XX que condujo a una concepción de ese fenómeno como un hecho multidimensional, el cual no depende solamente de la biología, sino que imbrica determinantes históricos, culturales, sociales, simbólicos e imaginarios. La fisiología y la morfología del cuerpo

proporcionan las condiciones previas para la sexualidad humana, las cuales representan potencialidades que se transforman y adquieren significado en las relaciones sociales. A partir de ahí, cada cultura clasifica distintas prácticas como apropiadas o inapropiadas, morales o inmorales, saludables o pervertidas (Weeks: 29-30).

El principal cuestionamiento a la visión tradicional de la sexualidad tiene que ver con la conceptualización de la *diferencia sexual* no como un indicador simple y unívoco, sino como un conjunto complejo de elementos que se asientan en el cuerpo, pero no se agotan en la anatomía. La hipótesis es que no existe una relación directa entre una sexualidad biológica, anatómica o fisiológica, y sus manifestaciones psicosociales, simbólicas y culturales. Se basa en elementos de investigación clínica que permiten observar una disociación entre el aspecto físico de la sexualidad y sus manifestaciones en la cultura, en lo consciente/inconsciente y en la sociedad: "nuestras identidades como hombres y mujeres, heterosexuales y homosexuales o lo que sea, son producto de procesos complejos de definición y autodefinición [...] esto sugiere que las identidades masculina y femenina, lejos de estar fijadas para toda la eternidad mediante atributos naturales, son no poco frágiles y azarosas, están sujetas a diversas influencias y con frecuencia están desgarradas por contradicciones" (Weeks: 61-62).

La propia anatomía es un campo problemático; para entender la configuración biológica del sexo humano es necesario tomar en cuenta por lo menos tres determinaciones fundamentales: el plano genético y celular, el hormonal, y el anatómico; estos elementos no se combinan en relaciones fijas e inalterables, sino que pueden dar lugar a resultados que no corresponden con nuestra idea platónica de una sexualidad perfectamente dimórfica: "Si el Estado y el sistema legal tienen interés en mantener un sistema sexual bipolar es en desafío de la naturaleza pues, biológicamente hablando, hay muchas gradaciones que van desde lo femenino hasta lo masculino; y dependiendo de cómo se denominen los cortes, uno puede argumentar que a lo largo del espectro hay por lo menos cinco sexos –y probablemente más–" (Fausto-Sterling: 21).

La existencia de cuerpos intersexuales redefine la diferencia sexual no como un corte preciso, sino más bien como una convención a partir de hechos reconocibles que pueden ser interpretados por quien tiene la necesidad de someterlos a un código binario, pero se pueden encontrar niveles de masculinidad y de feminidad –definidos desde el punto de vista biológico– en casi todas las combinaciones posibles.

Un interesante abordaje de este problema es el trabajo de Katchadourian, donde detalla la serie de variables biológicas, psicológicas, identitarias, simbólicas, culturales y sociales que es preciso tomar en cuenta para determinar la posición específica de una persona en el sistema sexo/género. En un recuento rápido y provisional, se puede señalar alrededor de veinte variables que se combinan a partir de leyes aún indescifradas, cuyas relaciones de interdependencia son oscuras y que pueden dar como resultado las posiciones de sujeto más inesperadas: 1] sexo genético, 2] sexo hormonal, 3] sexo gonádico, 4] morfología de los órganos internos de reproducción, 5] morfología de los genitales externos, 6] características sexuales secundarias, 7] conducta erótica, 8] experiencia sexual, 9] pensamientos privados, 10] catalogación y autocatalogación, 11] polarización u orientación, 12] preferencia sexual, 13] papel sexual, 14] identidad del núcleo genérico, 15] identidad del núcleo morfológico, 16] roles sexuales, 17] tipología, 18] rol genérico, 19] identidad genérica, 20] comportamiento.

No existe un compendio de las combinaciones posibles, pero este enfoque hace visible una amplia gama de sexualidades donde la norma es la variedad y no la uniformidad. El problema al que nos enfrentamos cuando investigamos la sexualidad, la identidad y los roles genéricos no es simple ni puede ser respondido desde un esquema restringido de clasificación para establecer una normatividad sexual e imponerla sobre todos los individuos.

El problema es que ésa ha sido una de las tendencias predominantes de la sociedad occidental en la modernidad: restringir el espectro de las prácticas eróticas "lícitas" a una sola "sexualidad normal". Esto ha dado como resultado, por una parte, un conjunto de medidas disciplinarias para "reconducir" y "curar" las "desviaciones"; pero por la otra,

ha generado culturas de resistencia frente a los códigos morales (Weeks: 35).

Uno de los principales objetivos de este tipo de culturas es la despenalización de las prácticas sexuales periféricas. El grupo más visible en esa búsqueda es el de los homosexuales que desde muy temprano en el siglo xx comenzó a organizarse en diversos frentes para obtener los beneficios de una ciudadanía completa. Aunque todavía hoy ese grupo sigue constituyendo una comunidad muy vulnerable a la violencia homofóbica y ve cotidianamente vulnerados sus derechos civiles; aun cuando no ha logrado extender de manera universal la posibilidad de contraer matrimonio legal; aunque está sujeto a un control social extralegal que incluye desventajas en el empleo (cuando no la necesidad de mantener en secreto la propia identidad); aunque muchas personas en esa condición se ven marginadas del acceso a los recursos y comodidades que proveen las familias; en fin, aunque el sexo sigue siendo un vector de opresión, y la inserción en la vida social de las personas con sexualidades periféricas todavía no es ni equitativa ni justa, lo cierto es que la comunidad gay ha logrado, en una lucha de enormes repercusiones, modificar de manera sustancial la cultura sexual del mundo. "En las sociedades modernas e industriales de Occidente, la homosexualidad ha adquirido la estructura institucional de un grupo étnico": una elaborada experiencia que incluye una identidad autoconsciente, solidaridad de grupo, una literatura, una prensa y un alto nivel de actividad política (Rubin: 17, 24).

Aunque las actividades homosexuales están presentes en todas las culturas, y en Occidente hay una historia ininterrumpida de homosexualidad, la idea de que haya algo a lo que pueda llamarse *la* persona homosexual es relativamente nueva. La búsqueda de identidades sexuales válidas ha caracterizado la historia de la homosexualidad masculina y femenina durante el siglo xx. La inserción de la comunidad gay ha implicado el desarrollo y el reconocimiento de una nueva identidad. Por su parte, la ampliación de la categoría del homosexual permitió la profusión de nuevos tipos de identidades sexuales: el travesti, el transexual, el bisexual, el pedofílico, el sadomasoquista, etcétera (Weeks: 38-40).

La existencia evidente de una gran variedad de manifestaciones de la sexualidad ha generado nuevas perspectivas que permiten trascender la comprensión de las prácticas de relacionamiento entre las personas como hechos complejos que no se ajustan necesariamente a las definiciones que provienen de los binarios femenino/masculino, normal/anormal, heterosexualidad/homosexualidad, enfermedad/salud.

De esta manera, las reivindicaciones de la comunidad gay se han extendido a un movimiento mucho más amplio y comprehensivo (denominado en ciertos medios la "nación queer") que da cabida, entre otros, al fenómeno "trans", el cual abarca a transexuales, es decir, personas que presentan una "disforia genérica" (en la terminología técnica de Money y Robert Stoller) la cual consiste en la certeza de una inadecuación entre su cuerpo y su sentido de identidad (afirman "ser" o bien un hombre atrapado en un cuerpo de mujer, o bien una mujer atrapada en un cuerpo de hombre). Engloba asimismo a travestis (personas que usan de manera erotizada prendas o indumentarias completas "del otro sexo") y transgéneros (personas que asumen el rol sexual e identitario del otro sexo).

Las variantes no terminan allí. La nación *queer* incluye entre sus filas formas de sexualidad como el sadomasoquismo (donde el placer sexual está asociado con prácticas en que se recibe o se inflige dolor físico) que ya no se inscribe de manera automática entre las *homosexualidades*. Y da lugar a la discusión acerca de expresiones de la sexualidad tales como el sexo comercial, el intergeneracional (pedofilia), el exhibicionismo, el voyeurismo, etcétera.

La pregunta a la que obliga esta diversidad tiene que ver con el planteamiento de una ética sexual moderna. Si bien debe ampliarse el espectro de las prácticas sexuales lícitas, no se puede postular un ámbito de acción completamente ilimitado. Los límites implicarían cambiar de una situación en la que juzgamos la naturaleza del acto a una en que consideremos el contexto y el significado del acto para quienes participan de éste: "El pluralismo moral comienza con la creencia en que el sexo en sí no es ni bueno ni malo, sino un campo de posibilidades y potencialidades que deben juzgarse por el

contexto en que ocurren. De este modo, abre el camino a la aceptación de la diversidad como la *norma* de nuestra cultura y el medio apropiado para pensar sobre la sexualidad" (Weeks: 117).

Una ética sexual moderna cuestiona la idea de que hay una mejor manera de practicar la sexualidad, y de que todo el mundo debe practicarla de esa manera (Rubin: 15). La búsqueda de una verdad única sobre la sexualidad y el cuerpo ha llevado, durante demasiado tiempo, a una negación de la diversidad humana y de las opciones, ha limitado la autonomía individual, y ha convertido los placeres del cuerpo en un secreto indecente (Weeks: 12). "Una moralidad democrática debería juzgar los actos sexuales a partir de la manera en que los *partners* se tratan entre sí, el nivel de mutua consideración, la presencia o ausencia de coerción y la cantidad y cualidad de placer que producen" (Rubin: 15).

OBRAS DE CONSULTA. Fausto-Sterling, Anne, "The Five Sexes: Why Male and Female Are Not Enough", *The Sciences*, marzo-abril, 1993, pp. 20-24; Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad* (trad. Aurelio Garzón del Camino), México, Siglo XXI Editores, vol. 1, 1977; vol. 2, 1986; vol. 3, 1987; Freud, Sigmund, *Tres ensayos sobre teoría sexual,* Madrid, Alianza, 1999 (orig. de 1905): Katchadourian, Herant A., *La sexualidad humana, un estudio comparativo de su evolución,* México, Fondo de Cultura Económica, 1983; Mogrovejo, Norma, *Un amor que se atrevió a decir su nombre: la lucha de las lesbianas en su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina,* México, CDAHL/Plaza y Valdés, 2000; Rubin, Gayle S., "Thinking Sex: Notes on a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en Henry Abelove, Michèle Aina Barale y David Halperin, *The Lesbian and Gay Studies Reader,* Nueva York/Londres, Routledge, 1993, pp. 3-44; Sengoopta, Chandak, *Otto Weininger: Sex, Science and Self in Imperial Vienna*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 2000; Vázquez García, Francisco y Andrés Moreno Mengíbar, *Sexo y razón: una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX),* Madrid, Akal Universitaria, 1997; Weeks, Jeffrey, *Sexualidad,* México, Paidós/Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

[HORTENSIA MORENO]

esfera pública

Es un espacio de discusión y deliberación colectiva, que está abierta a la participación voluntaria de cualquier persona. Al regirse por normas de inclusión, deliberación y publicidad, este concepto se entrelaza con naturalidad con diversos ideales de la modernidad. Especialmente, contribuye a formular, en el plano normativo, la posibilidad de que exista una convergencia entre la racionalidad y la acción política. A la esfera pública se le concibe, entonces, como el espacio donde los ciudadanos discuten temas de interés colectivo, y donde se definen e implementan los cursos de la acción política que habrá de seguir la comunidad en su conjunto.

Una noción como ésta tiene un poderoso atractivo. Sin embargo, su fuerza de atracción es proporcional a las dificultades que encuentra para materializarse. Un modelo que busca hacer coincidir la participación política y el razonamiento público parece incompatible con mundo actual. De hecho, la nitidez del modelo de la esfera pública está basada en una concepción simplificada de la relación de lo público con lo privado. Esta visión asume que el Estado y la sociedad civil conforman una unidad orgánica. No existe diferencia entre el legislador y el ciudadano; la participación social es participación política. Tampoco al interior de la esfera privada se consideran distinciones significativas: lo privado es un espacio donde quedan amalgamadas las relaciones de afinidad y parentesco con las actividades económicas. Una concepción de esta índole puede ser válida para sociedades poco diferenciadas –por ejemplo, la de la Grecia clásica–. Para una sociedad que se imagina a sí misma conforme a la metáfora de una compleja red que se extiende por el globo entero, tal concepción es infructuosa e ingenua.

La incompatibilidad del modelo clásico de la esfera pública con la geometría de las sociedades modernas ha sido reconocida, inclusive, por sus propios partidarios. Hannah Arendt consideró que el advenimiento de la modernidad convirtió en un asunto de la historia, de una vez por todas, al modelo republicano del espacio público. En el mismo sentido, Habermas (*The Structural Transformation*) mostró que el surgimiento de la burocracia estatal moderna, la sociedad de masas y las industrias culturales condujeron a la decadencia del modelo de opinión pública más cercano al ideal clásico: la esfera pública burguesa que tuvo su auge en la Europa occidental del siglo XVIII. Esta interpretación coincide con críticas como las de Carl Schmitt y Niklas Luhmann, entre otros, que han desestimado la posibilidad de que un espacio social de comunicación trascienda la irreductibilidad de los antagonismos políticos, o que sea capaz de sostenerse ante la creciente diferenciación de los sistemas sociales.

La aspiración de rescatar la noción de esfera pública, si persiste, debe superar todavía un obstáculo más. Se trata de las consecuencias políticas de los supuestos normativos del modelo clásico. Los contenidos implícitos en este modelo la hacen susceptible de servir más como instrumento de control y exclusión que como herramienta crítica. En el modelo clásico de la esfera pública, las nociones de "comunidad" y "bien común" decoran una concepción homogénea, consensual y cerrada de la sociedad. En esta misma postura está presente una visión masculina y beligerante de la ciudadanía. Los ciudadanos virtuosos no son solamente aquéllos que se interesan por el

bien común; son también quienes defienden a sangre y fuego a la comunidad. Inclusive en una interpretación de corte liberal, las normas del espacio público carecen de la flexibilidad necesaria para darle cabida a los contrapúblicos (Fraser) –espacios en los que se expresan identidades y formas de comunicación contestatarias–.

Dadas estas consideraciones, ¿cómo se explica el renovado interés que tiene el concepto de esfera pública en la teoría social contemporánea? Una respuesta puede encontrarse en el hecho de que los ideales de inclusión, deliberación y publicidad no han perdido relevancia para diversas expresiones de la teoría crítica. Por una parte, el desarrollo de las tecnologías de comunicación ha permitido repensar las formas de expresión, constitución e influencia de diversos tipos de públicos. Por otra, la mera posibilidad de que emerjan múltiples sitios de comunicación y publicidad, ha revitalizado la teorización acerca de la articulación entre los espacios públicos, las dinámicas asociativas y la expansión de la lógica democrática por diversas esferas de la vida social.

El concepto de esfera pública que emerge en la teoría crítica de fines del siglo XX queda desligado de localizaciones espaciales concretas –la plaza pública, o en su caso, el parlamento–. Antes bien, la comprensión que se tiene del espacio público es metafórica: se trata de un espacio virtual, constituido por un entramado amorfo de conversaciones y discusiones. A partir del soporte tecnológico proporcionado por los medios de comunicación masiva, la accesibilidad de contenidos e información se despega de escenarios espacio-temporales concretos (Thompson). La visibilidad introducida por los *media* alcanza cada intersticio de las interacciones sociales. Los recursos virtuales introducidos por la Internet provocan una transformación en la comprensión convencional de los espacios de comunicación pública (Dean). No solamente se expanden las posibilidades de acceso y alcance de las conversaciones y sus contenidos; al mismo tiempo se abren espacios de experimentación discursiva e identitaria. Las redes de intercambio virtual se multiplican. Desvinculados de anclajes territoriales, los públicos virtuales dan al traste con la idea de que la esfera pública está limitada por las fronteras de los Estados nacionales. El flujo, la inestabilidad, la movilidad, son propiedades que fortalecen la perdurabilidad e influencia de los públicos virtuales.

Con el impulso de las tecnologías virtuales, se renuevan los ideales del espacio público. Pero sigue abierta la cuestión de la relevancia política de los públicos emergentes. ¿Cómo revitalizar sus lazos con las aspiraciones de una teoría democrática crítica? Para dar respuesta a esta interrogante es preciso reconstruir la articulación entre la comunicación pública y la lógica democrática. En principio, la emergencia de cualquier espacio de publicidad está vinculada con la mera posibilidad de que existan acciones sociales coordinadas a partir de la comunicación. La publicidad es una condición estrechamente vinculada con los procesos comunicativos. Alcanzar un mínimo entendimiento exige que los interlocutores hagan explícitos los códigos que regulan la comunicación. Cuando se trata de coordinar acciones con base en acuerdos, los motivos y propósitos deben ser justificados ante los demás. La interacción comunicativa genera una forma de relación social constituida por la posibilidad del escrutinio y las exigencias de justificación. Un diálogo de esta naturaleza se hace público, en otro sentido, cuando los juicios y los argumentos expresados quedan a disponibilidad de otros. La opinión pública –una opinión que es accesible a cualquiera que esté interesado en conocerla– se convierte en opinión *público-política* cuando el objeto de la discusión es *qué debe hacerse* para dar solución a problemas colectivos, a saber: la definición de los criterios para el uso y distribución de recursos, las bases de la cooperación social, el sentido de las normas, la legitimidad de los procedimientos.

Ahora bien, la emergencia y sostenibilidad de la esfera pública dependen de que la coordinación de acciones sociales basadas en el entendimiento comunicativo pueda tener una relativa autonomía con respecto a los imperativos del mercado y la regulación del poder político-administrativo. A fin de reconstruir las condiciones de posibilidad de una esfera pública democrática, Cohen y Arato han señalado que la protección de los derechos a la libertad de asociación, comunicación y expresión desempeña un papel

fundamental para asegurar la autonomía asociativa y el debate público. Para estos autores, la actualización de los derechos de ciudadanía contribuye a sostener la diferenciación funcional entre las esferas de la economía, el Estado y la sociedad civil. La sociedad civil es el ámbito de actividad en el que las normas sociales, la solidaridad y la comunicación son los mecanismos de coordinación social. Desde esta perspectiva, las dinámicas asociativas en la sociedad civil sostienen los procesos de comunicación que dan forma a la opinión público-política.

En el marco de la diferenciación entre las esferas de la economía, la sociedad civil y el Estado, la esfera pública se desempeña como una instancia de comunicación que permite tener una visión de conjunto del sistema social. A través de esta concepción se actualiza el ideal de un espacio de discusión y deliberación que sirve, a la vez, como un foro donde se discuten los fines colectivos, y como escenario que somete el desempeño del poder político a la crítica social. El espacio público es un espacio de opinión informal y anónima, que se ejerce desde las actividades asociativas de los ciudadanos, y cuyo propósito es ejercer influencia sobre el sistema estatal. De acuerdo con Habermas (*Facticidad*) –un Habermas que ha dejando atrás las elaboraciones contenidas en *La transformación estructural de la esfera pública* de 1962–, es una opinión anónima, descentralizada y fluida el origen del poder comunicativo que habrá de transformarse –una vez que pase por diversos filtros–, en resoluciones jurídicas y en poder administrativo. La legitimidad democrática que tengan las leyes y políticas no dependerá solamente de haber seguido los procedimientos adecuados, sino también de que traduzcan las pulsaciones de la opinión pública.

En *Facticidad y validez,* la teorización habermasiana del espacio público consigue reconciliar los principios normativos de publicidad, comunicación y legitimidad democrática con las condiciones prevalecientes en las sociedades complejas. El lado normativo de este modelo da continuidad a las aspiraciones de la teoría crítica de articular la participación democrática con el ejercicio de la razón pública. El lado descriptivo establece cuáles son las mediaciones institucionales necesarias para que este propósito se pueda llevar a cabo. Sin embargo, como han señalado diversos críticos, la reconciliación de los postulados normativos de la teoría crítica con las exigencias sistémicas y funcionales de las sociedades actuales se realiza a tal grado que el resultado es un modelo bastante convencional. Uno se pregunta en dónde se localiza el potencial radical de una democracia que depende de que la opinión pública influya en los procesos legislativos.

Una revaloración –poshabermasiana, por así decir– del lugar que ocupa el concepto de esfera pública en la teoría democrática ha sido realizada por los partidarios de la democracia deliberativa. La democracia deliberativa es un *corpus* de enfoques normativos y de estudios empíricos agrupados por la idea de que la deliberación y el debate públicos desempeñan un papel protagónico en la expansión de los principios democráticos. Los representantes de esta vertiente de la teoría de la democracia, de entrada, toman distancia de un modelo racionalista de la comunicación pública y reconocen la relevancia política de las formas de comunicación alternativas (Iris Young). La expresión de razones públicas no requiere seguir un modelo racionalista de argumentación; puede valerse de una amplia variedad de recursos retóricos. Narrativas, testimonios y expresiones emotivas promueven que el debate público sea inclusivo. Acciones de protesta o comportamientos colectivos heterodoxos cumplen una función semejante. El criterio es que la comunicación social, cualquiera que sean sus formas de expresión, consiga resaltar la relevancia general de experiencias y puntos de vista particulares.

Asimismo, para el enfoque deliberativo, el concepto de la esfera pública está asociado con la expectativa de multiplicar los espacios de justificación política, contestación simbólica y de coordinación democrática. De esta forma, desde una interpretación *discursiva* de la democracia, la esfera pública es concebida como un terreno de disputas simbólicas (Dryzek). Las contiendas discursivas en la esfera pública cumplen con diversas tareas. Por un lado, proporcionan y difunden información; aportan insumos para orientar las políticas públicas; y establecen mecanismos simbólicos de rendición de cuentas. En este sentido cumplen con la

función de enriquecer el debate político y de promover el *accountability*, o sea la rendición de cuentas.

Por otra parte, en la medida en que las dinámicas discursivas están sostenidas sobre diversas expresiones asociativas, quedan vinculadas con redes de influencia y coordinación social que trascienden los tiempos de la administración pública, y que rebasan las fronteras estatales y regionales. De esta manera, las disputas simbólicas y sus correlatos organizativos están vinculadas con transformaciones en el plano cultural. La función de los discursos en la esfera pública no es solamente influir en la conducción del poder político, sino también fortalecer las normas y prácticas democráticas al interior de la sociedad misma.

Paralelamente, los demócratas deliberativos se han interesado por las consecuencias políticas y culturales de la apertura de diversos espacios públicos. Estos espacios pueden denominarse "minipúblicos" (Fung), pues son instancias que, bien emergen en coyunturas específicas, o bien se localizan en sectores especiales del Estado o de la sociedad. En la categoría de "minipúblicos" se incluyen una amplia variedad de formatos de participación y discusión social: foros educativos cuyo propósito es promover la deliberación, órganos consultivos y de asesoría, mecanismos de participación ciudadana en la implementación y evaluación de políticas públicas, organismos descentralizados de la administración pública que están a cargo de consejos ciudadanizados, entre otros. Sus alcances son diversos –la mayor parte de las veces circunscritos a una problemática específica–, pero su variedad e intensidad es significativa para la democracia en un sentido particular: representan instancias plurales en las que la política y la deliberación pública pueden converger para ofrecer soluciones efectivas a diversos problemas de coordinación colectiva.

Al desarrollo del concepto de esfera pública los estudios en América Latina han aportado contribuciones innovadoras. En el terreno de la filosofía política, un trabajo reciente de Rabotnikof hace explícitas las tensiones en el pensamiento político contemporáneo asociadas con la posibilidad de imaginar un "lugar común" –un espacio que, con base en el principio de publicidad, permitiera darle racionalidad al ejercicio del poder y la política–. De igual forma, en plano de la investigación histórica, el concepto de esfera pública ha permitido poner de relieve la emergencia de los espacios de libre asociación y expresión durante la construcción de los Estados nacionales en América Latina. En esta línea, diversos estudios han dado cuenta de las circunstancias asociadas con el desarrollo de la libertad de prensa, los medios de comunicación y diversas formas de asociación en los países latinoamericanos durante los siglos XIX y XX.

Sin embargo, uno de los campos en los que la reflexión teórica y la investigación empírica han sido particularmente productivas es el que ha explorado la relación del espacio público con la democratización de los países latinoamericanos. A partir del decenio de los noventa del siglo pasado, diversos trabajos han analizado el papel de los espacios públicos como correlatos de los procesos democratizadores en esta región. Estos estudios han mostrado que la apertura y reapropiación del espacio público, a través de la expansión de actividades asociativas, la reivindicación de los derechos humanos, las luchas por el reconocimiento, y diversos movimientos sociales, han sido decisivos en las transformaciones democráticas. Este argumento está expresado sistemáticamente en un trabajo de Leonardo Avritzer, en el cual, el autor discute las bases institucionales y culturales del autoritarismo en América Latina –una concepción colectiva e indiferenciada del "pueblo", la colonización y manipulación por parte del Estado de la esfera de las prácticas asociativas, y la hibridación entre lo público y lo privado–, para mostrar cómo la emergencia de diversos "públicos participativos" produce innovaciones en la cultura pública de las sociedades latinoamericanas. Avritzer sostiene que estas transformaciones culturales impactan, a su vez, en la democraticidad del Estado, generando innovaciones institucionales de corte deliberativo. Otros estudios en esta misma línea (véase, por ejemplo, Olvera), aportan evidencia de la relevancia que tienen las dinámicas asociativas y las contiendas discursivas en la esfera pública para incidir en el desarrollo institucional de las democracias latinoamericanas. Paralelamente, entre los asuntos pendientes de una

agenda de investigación sociocultural de los espacios públicos se encuentran, por un lado, las condiciones en las que emergen distintos públicos, los mecanismos de circulación los discursos que generan y las maneras en que toman parten en la definición de los códigos simbólicos vigentes.

OBRAS DE CONSULTA. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Stanford, Stanford University Press, 1998 (edición original de 1958); Avritzer, Leonardo, *Democracy and the Public Space in Latin America*, Princeton, Princeton University Press, 2002; Cohen, Jean y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 1992 [*Sociedad civil y teoría política* (trad. Roberto Reyes Mazzoni), México, Fondo de Cultura Económica, 2000]; Dean, Jodi, "Cybersalons and Civil Society: Rethinking the Public Sphere in Transnational Technoculture", *Public Culture,* Duke University Press, núm. 13.2, 2001, pp. 243-265; Fraser, Nancy, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 1992, pp. 109-141; Fung, Archon, "Recipes for Public Spheres: Eight Institutional Design Choices and Their Consequences", *The Journal of Political Philosophy,* vol. 11, núm. 3, 2003, pp. 338-367; Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society,* Cambridge, Massachussets Institute of Technology, 1991 (edición original de 1962); Olvera, Alberto J., *Sociedad civil, Esfera pública y democratización en América Latina: México,* México, Fondo de Cultura Económica, 2003; Rabotnikof, Nora, *En busca del lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea,* México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2005.

[ALEJANDRO MONSIVÁIS]

estética

Del griego *aisthanumai* (αἰσθάνομαι) palabra que se refiere a la percepción sensible. El término *estética* fue recuperado en el siglo XVIII por la filosofía alemana para designar una teoría de la percepción, especialmente la percepción de lo bello y lo terrible; en consecuencia, el término llega a asociarse con la percepción artística. Uno de los textos más influyentes de la teoría estética es la *Educación estética del hombre* de Friedrich Schiller, publicado a fines del siglo XVIII, donde el autor plantea una conexión entre el individuo y el estado moderno a través de la experiencia estética. Para Schiller, la experiencia estética sirve para unir las esferas de la sensibilidad y la razón, la particularidad y la universalidad, de tal modo que resista la creciente fragmentación de la condición humana en la modernidad. La idea schilleriana de la educación estética se diseminó en el liberalismo del siglo XIX en hispanoamérica y tuvo fuertes repercusiones en varias instancias del siglo XX en que se consideraba el arte y la cultura como pilares de las naciones-estados.

En América Latina, las cuestiones estéticas ocuparon una posición central en la búsqueda de los letrados criollos por una identidad nacional o continental que no fuese imitación de la cultura europea. El esfuerzo por fundar una cultura artística autóctona se concentró al final del siglo XIX y en los primeros decenios del siglo XX con los movimientos del modernismo y el vanguardismo, que incluyeron muchos elementos europeos, pero que tuvieron el propósito de establecer una estética propiamente latinoamericana. El impulso por identificar un nuevo origen cultural en las Américas también opera dentro del populismo cultural protagonizado después de la Revolución mexicana por José Vasconcelos, Diego Rivera y otros. Se logró una especie de síntesis de estos movimientos en la narrativa de la mitad del siglo XX (el boom), en la cual se tramó una producción narrativa original y única de las múltiples corrientes de la cultura e historia latinoamericanas. Mientras que estos movimientos literarios intentaron formular una expresión propiamente latinoamericana, sus críticos alegaron que terminaron por ignorar, excluir o apropiarse de las experiencias heterogéneas del continente para fundar una forma de expresión destinada exclusivamente a los metropolitanos y a los extranjeros.

Esta tendencia está explícita en uno de los textos fundacionales de la estética latinoamericana moderna, *Ariel* [1900], del uru-

guayo José Enrique Rodó. En este ensayo, el autor exhorta a "la juventud de América" a emprender una nueva etapa en la historia latinoamericana a partir de una educación estética que establecería los fundamentos de los valores sociales y políticos en relación con una noción del arte como ideal de la representación. Este ideal se basa en elementos de la filosofía alemana que atribuyen al arte las cualidades de ser universal, razonable, desinteresado y espiritual. Rodó contrasta este ideal, que se encarna en el personaje Ariel de la obra teatral shakespeariana *La tempestad*, con la materialidad, el interés y la irracionalidad del personaje Calibán. Rodó empleó esta oposición para defender una jerarquía antidemocrática, en la que las élites tuvieran hegemonía sobre los pobres e iletrados del continente, además de demostrar una superioridad espiritual sobre los estadunidenses que según él carecían de sensibilidad cultural.

Tal oposición entre cultura y materialidad no fue sostenible en América Latina del siglo xx, donde las fuerzas heterogéneas sociales e históricas turbaron todo intento de establecer una noción universal y pura de la cultura. *Ariel* representa un extremo que no volvió a repetirse muchas veces, y por cierto los movimientos artísticos y literarios principales del siglo incorporaron elementos "materialistas" que no le habrían agradado a Rodó (por ejemplo, la tecnología, las rupturas del lenguaje, la sonoridad, la mezcla de culturas y discursos). Sin embargo, muchas obras que intentaron representar las fuerzas heterogéneas del continente terminaron apropiándose de ellas y neutralizando su alteridad con respecto a las estructuras hegemónicas.

En la segunda mitad del siglo xx, hubo intentos renovados de definir la cultura latinoamericana más allá de los impulsos puramente artísticos de los años precedentes. Una expresión paradigmática de esta redefinición aparece en el ensayo "Calibán" (1971) del cubano Roberto Fernández Retamar, donde el autor rechaza la jerarquía planteada por Rodó y sugiere que el símbolo que mejor corresponde a la experiencia latinoamericana no es Ariel sino Calibán. En la obra shakespeariana, Calibán es un esclavo que elige no seguir las órdenes del maestro, como Ariel, sino que se rebela en contra de él, usando el lenguaje del maestro para maldecirlo. Fernández Retamar sugiere que tal es la herencia cultural del continente, y enumera figuras políticas y culturales desde Rubén Darío hasta Che Guevara que contribuyeron a una política cultural de rebelión y "maldición". La figura de Calibán evoca una realidad material que los poderes dominantes no pueden hacer desaparecer ni idealizar.

Si bien a partir de los años cincuenta creció la esperanza de crear una cultura y una política que reflejaran las realidades materiales de América Latina, en los siguientes decenios hubo grandes represiones de estas esperanzas. Frente a las guerras civiles de Centroamérica, la represión brutal de las manifestaciones populares en México y el establecimiento de las dictaduras en varios países sudamericanos, el campo cultural e intelectual tuvo que interrogar su función y su lugar en el mundo. Pareció necesario encontrar nuevas formas de representación y nuevos espacios de pensamiento y creación, ya que muchos de los dispositivos tradicionales fueron eliminados o apropiados por el discurso oficial. Estas nuevas formas incluyeron medios masivos tales como el cine y la música popular, como medios más tradicionalmente asociados con el arte y la literatura. El cine intentó expandir la conciencia a lugares desconocidos por los intelectuales metropolitanos y de cambiar la percepción de lo supuestamente conocido. La música folklórica y el rock mezclaron denuncias políticas con letras poéticas y un buen ritmo o melodía, el arte visual se radicalizó, escapándose del espacio protegido del museo o la galería y desplomándose en medio de la ciudad, en esculturas hechas del detritus de la vida moderna o en *performances* diseñados a impresionar y confundir las distinciones y normas ordenando las imaginarias nacionales.

Elena Poniatowska, Carlos Monsiváis, Nelly Richard y Beatriz Sarlo producen textos que funcionan a la vez analíticamente y como intervenciones culturales. Estos textos dan cuenta de cambios en la concepción de lo estético y cristalizan formas culturales originales que integran convenciones y registros de diferentes géneros como la crónica, el periodismo, la ficción, la sociología, la denuncia política y el arte visual. Sus

autores tienen una función importante en la articulación pública de opiniones sobre la producción cultural, los acontecimientos socio-políticos de sus países y de la región, y los cambios en el campo de la crítica cultural internacional.

La crónica es un género que desafía las formas tradicionales de la representación, a pesar del hecho de que su historia comenzara en América Latina desde los primeros encuentros entre conquistadores europeos y habitantes nativos del continente. Elena Poniatowska y Carlos Monsiváis recuperaron el género para denunciar la simultánea agresión y privatización del estado frente a los sectores populares. *La noche de Tlatelolco: testimonios de historia oral* de Poniatowska (1971) inauguró este nuevo uso de la crónica. El libro está compuesto de un montaje que incorpora una variedad de fuentes y medios de representación, entre ellas: entrevistas con ambas partes; los participantes en los movimientos estudiantiles, que fueron reprimidos por el ejército mexicano, y los oficiales gubernamentales asociados con la represión estatal; recortes de periódicos del momento; fotos que pretenden documentar una masacre cuya existencia había sido ignorada o negada por los canales institucionales; y comentarios escritos por Poniatowska misma. *La noche de Tlatelolco* constituye una obra testimonial colectiva que no deja de poner en evidencia las mediaciones y compromisos que figuraron en su construcción.

Carlos Monsiváis también suele emplear montajes para realizar denuncias a la corrupción e incompetencia del estado frente a los desastres naturales y a las fuerzas del capital tardío, tanto como una reivindicación de los pequeños triunfos por parte de sectores populares. Un ejemplo notable es *Entrada libre: crónicas de una sociedad que se organiza* (1987), una colección de crónicas ensayísticas que tratan una serie de rupturas sociales caracterizadas por el abandono de un estado que ha dejado de cumplir su papel como reconciliador de conflictos sociales: la explosión de San Juanico en 1984 y el terremoto de 1985 en la ciudad de México. Junto con el propósito de denunciar, las crónicas son recuerdos de lo que Monsiváis llama "el esfuerzo comunitario de autogestión y solidaridad, el espacio independiente del gobierno, en rigor la zona del antagonismo". Intentan marcar la emergencia de nuevas coyunturas dentro de la temporalidad del capitalismo tardío, pero que no son necesariamente reducibles a ella. Las obras de Monsiváis representan aproximaciones a una diversidad de fenómenos sociales y culturales difíciles de resumir. No obstante, se puede identificar estrategias narrativas recurrentes: como afirma John Kraniauskas, "Monsiváis, más que 'contar', 'muestra', y al hacerlo se mueve a través y entre las experiencias y las posiciones ideológicas del campo cultural que explora. Sus crónicas-ensayos son policéntricas y actuantes, activando ideologías en conflicto y celebrando pequeñas victorias donde sea que se encuentren –definiciones difícilmente equiparables a las del ensayo y la crónica convencionales–".

En Chile, el golpe de estado en 1973 produjo lo que se ha descrito como una crisis de sentido para los escritores, intelectuales y artistas. Bajo la censura severa del régimen militar y frente a la desaparición y tortura de miles de ciudadanos, los que quedaron en libertad y que no se fueron al exilio tuvieron que interrogar los viejos modelos de compromiso político en el pensamiento y en el arte. Nelly Richard, en su libro *Márgenes e institución: arte en Chile desde 1973*, describe cómo la comunidad artística y literaria empujó la categoría del arte hasta sus extremos para potenciar su fuerza bajo la represión del gobierno y su control de toda forma de expresión pública. Los artistas de la llamada "escena de avanzada" rehusaron toda relación ilustrativa entre arte y política, concentrándose en una práctica del arte que funcionara como una fuerza disruptora en la sociedad rígida creada por los militares. Esta escena artística se caracterizó por su interés en la producción colectiva del arte y el intento por borrar los límites entre el espacio aurático del arte y la gente, y por el enfoque temático de la materialidad indisciplinada de los cuerpos y el deseo. Richard, que no fue un miembro de la escena de avanzada, vio en su producción una alternativa a los discursos políticos y académicos de izquierda, que además de ser amenazados por el régimen, también solían reproducir las jerarquías y esquemas totalizadores asociados con el discurso oficial.

Influida por Michel Foucault y Roland Barthes y las revistas argentinas *Contorno* y *Punto de Vista*, entre otras cosas, Richard concibió una forma de discurso ensayístico en el que se combinan observaciones sobre el arte, la sociedad, la cultura popular, el espacio urbano y el género; y que se interesa por los fragmentos y la micropolítica tanto como por los grandes acontecimientos políticos y sociales. En 1990, al comienzo de la transición a la democracia, Richard fundó la *Revista de Crítica Cultural* para crear un espacio para el desarrollo público de este tipo de crítica. Aunque ha sido objeto de más de una controversia, sobre todo por su importación de ideas extranjeras y un percibido elitismo, la revista llegó a ser una fuerza importante para la redefinición del discurso político-cultural en Chile, con una influencia considerable para otros países de América Latina.

Durante la dictadura en Argentina, un grupo de intelectuales de izquierda fundaron la revista *Punto de vista* para crear un espacio para la reflexión social, cultural y política. El proyecto crítico de la revista quiso vincular un concepto dinámico y abierto de la cultura con la política con el fin de interrogar tal relación y destruir todo concepto de autonomía cultural y también de la dependencia ilustrativa del arte comprometido. Influida por el materialismo cultural inglés y por la sociología francesa, la revista buscó interrogar las bases materiales e históricas de la producción cultural argentina y desmitificar una noción homogénea de la cultura, mezclando críticas de la literatura, el cine, el rock, el arte y la cultura masiva junto con el psicoanálisis, la sociología y la teoría cultural. Beatriz Sarlo, que fue una de las fundadoras de la revista y sigue siendo su directora hasta el día de hoy, es una figura paradigmática del tipo de crítica cultural, ejemplificada por la revista. En su primer libro, *El imperio de los sentimientos* (1985), analizó revistas populares femeninas para revelar una perspectiva histórica alternativa a la historia masculina y de élite. En su segundo libro, *Una modernidad periférica* (1988), elaboró una teoría de la modernidad argentina, basándose en una conciencia marginal que se identifica en algunos de los textos más consagrados de la literatura argentina, que se sitúa en diálogo con los márgenes sociales e históricos de la vida urbana de los decenios de los veinte y treinta. En los años noventa, experimentó con una forma más ensayística de crítica cultural en los libros *Escenas de la vida postmoderna: intelectuales, arte y videocultura* (1994) e *Instantáneas: medios, ciudad y costumbres en el fin del siglo* (1996), donde recoge observaciones fragmentarias de la vida bonaerense en el capitalismo tardío, mezclando descripciones del arte posmoderno con análisis del espacio higiénico de las galerías comerciales y la interrupción temporal del control remoto del televisor.

A pesar de que las formas de crítica promovidas por Richard y Sarlo tienen mucho en común con los estudios culturales, ambas escritoras han expresado sus diferencias con los estudios culturales tales como los practicaron desde la academia norteamericana en los años noventa. Richard reconoce la importancia del movimiento de descentralizar la noción de cultura de su forma monumental y hegemónica para hacer visibles las múltiples manifestaciones de la cultura en una sociedad y las tensiones que las subyacen: tensiones entre la ideología, la historia, la estética, la económica, la política y la inscripción social, entre otras cosas. Sin embargo, ella critica el entusiasmo con que la academia norteamericana adoptó la orientación estudioculturalista para entender América Latina, sobre todo en cuanto a que se aplicara a revelar aspectos que no fueran reconocibles en los discursos y mediaciones culturales latinoamericanos. Advierte que tal tipo de análisis corre el peligro de someter a la cultura latinoamericana a una fuerza bruta incapaz de entenderse y a una exterioridad condenada a quedarse en los márgenes del sistema mundial. Insta a que se enfoquen en los aspectos singulares de la cultura y de la experiencia en América Latina, fijándose siempre en la forma o el estilo con que se representan estas singularidades, que debe resistir toda tentación de recurrir al discurso normativo o totalizador característico de las investigaciones académicas-intelectuales. Sarlo comparte las sospechas de Richard *vis-à-vis* la marginalización implícita de lo latinoamericano en el discurso de los estudios culturales metropolitanos, pero se distingue de ella al momento de proponer un remedio. Basándose en una

interpretación particular de la Escuela de Frankfurt, ella rechaza los medios masivos como textos reveladores de la cultura y la sociedad y exige una vuelta a un discurso crítico basado en el valor estético y la tradición nacional de las letras, a pesar del juicio de normatividad y conservadurismo que este gesto parezca provocar.

Las ideas que expresan Richard y Sarlo sobre los estudios culturales apuntan a una tensión significante entre la crítica o producción de cultura y la categoría de la estética, una tensión generalmente olvidada en la práctica estudioculturalista de los últimos decenios. El cambio de enfoque en el estudio de la cultura desde las instituciones tradicionales de arte y letras a la cultura popular o masiva no garantiza en sí que los estudios culturales puedan llevar a cabo un verdadero cuestionamiento de la ideología estética y culturalista que sirvió como fundación de antiguas formas de crítica. En la medida en que reproducen un concepto de la cultura como plenitud o depósito de los valores sociales, los estudios culturales siguen siendo o demasiado "estéticos" o no lo suficientemente estéticos. El futuro de los estudios culturales dependerá en cómo se decide responder a una tensión interior que marca y divide los estudios culturales desde su principio: entre una voz crítica que nace en respuesta a la ideología estética y a su complicidad con estructuras de dominación y normatividad, y otra voz que pretende afirmar la existencia material—aun dentro del lenguaje—como primera instancia del relacionarse del sujeto con el mundo.

OBRAS DE CONSULTA. Franco, Jean, *The Decline and Fall of the Lettered City: Latin America in the Cold War*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002 [*Decadencia y caída de la ciudad letrada: la literatura latinoamericana durante la guerra fría* (trad. Héctor Silva Miguez), Madrid, Debate, 2003]; González Stephan, Beatriz (ed.), *Cultura y tercer mundo*, Caracas, Nueva sociedad, 1996. Herlinghaus, Hermann y Monika Walters (eds.), *Posmodernidad en la periferia: enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, Berlin, Langer-Verlag, 1994; Ramírez, Mari Carmen, *Inverted utopias: Avant-garde in Latin America*, New Haven, Yale University Press, 2004; Richard, Nelly (ed.), "La crítica: revistas literarias, académicas y culturales", número especial de *Revista de Crítica Cultural*, núm. 31, 2005; Sarlo, Beatriz, "El relativismo absoluto o cómo el mercado y la sociología reflexionan sobre la estética", *Punto de Vista,* núm. 48, 1994, pp. 27-31.

[KATE JENCKES;
PATRICK DOVE]

frontera

Las fronteras separan, unen, delimitan, marcan la diferencia y la similitud, pero también producen espacios intersticiales, nuevos espacios que inauguran relaciones. Pueden ser burladas, acatadas, cruzadas, transgredidas, imaginadas, reales, reinventadas y destruidas. Confinan y liberan. Protegen y torturan.

La revisión y reelaboración del concepto de frontera en función del pensamiento, crítica y teorización latinoamericana y anglosajona, de los últimos dos decenios, constituye una de las operaciones fundacionales de los estudios culturales. Los estudios culturales han pensado "frontera" *más allá* de su carácter geográfico o geopolítico y lo inscriben como dispositivo esencialmente pedagógico, es decir, vinculado con la propuesta de producción y administración de conocimientos y prácticas que finquen nociones de ciudadanía inscritas en regímenes democráticos particularmente interesados en la equidad en América Latina. El carácter pedagógico relativo a la revisión de la noción de "fronteras" del conocimiento (cómo se produce y transmite) tiene como efecto fundamental la generación de epistemologías geoculturales desarticuladoras de las diferencias y asimetrías frente al poder. El cruce entre pedagogía crítica y ruptura epistemológica se constituye como fundacional en los estudios culturales. Esto quiere decir que lo que da lugar a estos estudios es, sobre todo, una nueva forma de administración y producción del conocimiento, cuya operación esencial es el cruce de fronteras disciplinarias y geoculturales. Lo que finca el carácter alternativo de estos estudios es la producción de una pedagogía política del disenso hacia fuentes hegemónicas de provisión de sentido disciplinario. Esta pedagogía –la del cruce, del desborde y de la transgresión de fronteras disciplinarias– contribuye al rediseño de una América Latina, que privilegia tanto un retorno crítico a lo regional y a lo local, como una propuesta de ciudadanías transnacionales o interculturales.

El carácter pedagógico relativo a las formas de administración, producción y circulación del conocimiento en un marco global de grandes asimetrías produce varias preguntas eje de nuestra reflexión: ¿qué cuenta como conocimiento y quién puede producirlo? ¿Cómo negociar el acceso y permanencia de saberes, prácticas y experiencias "otras" que colinden con estructuras hegemónicas y universales? ¿Cómo visibilizar e intervenir críticamente en las formas de conocimiento movilizadas por la globalización de capitales, ideas y personas? ¿Qué fronteras es necesario derribar, cuáles debemos construir y qué límites trazar para producir una circulación del conocimiento y de la experiencia que dé cuenta de los discursos y proyectos "desde abajo"? ¿Desde qué límites discursivos, con qué colindancias transnacionales, a través de qué umbrales de la materialidad y la reapropiación de nuestra historia podemos acercarnos al desarrollo de una ciudadanía inclusiva e intercultural en América Latina?

Las fronteras in/visibilizan todo aquello que puede colindar, oponerse u ocultarse. Su función epistemológica y crítica radica en el hecho de transparentar los efectos del ejercicio del poder y la resistencia. Estos límites apuntan a los gestos de resistencia que proponen nuevas colectividades o retornos estratégicos a lo local con el fin de revisar paradigmas estrechos de identidad. Este cruce y trazo de fronteras como delimitación alternativa de nuevas colectividades transnacionales, con su consiguiente revi-

sión de identidades evidencia los mapas y geografías que surgen a partir de la resistencia, lucha y representación "desde abajo", para una sociedad económica y socialmente justa y equitativa. Con esta expresión topológica "desde abajo", nos referimos junto con Appadurai, Anzaldúa, Mohanty, Moraña, Alarcón, García Canclini y otras críticas a la globalización de grupos, comunidades y discursos en torno a las disfunciones y asimetrías propias de la globalización en la búsqueda de una ciudadanía que no elimine las diferencias, las agendas y las especificidades de grupos y comunidades.

El análisis del término frontera que proponen, refiere a un acto de visibilización de inequidades, resistencias y negociaciones ocultas o explícitas frente al poder. Acentúa en particular actos de demarcación de límites, asimetrías, o cruces entre prácticas pedagógicas hegemónicas con aquellas que plantean algún tipo de corte o desvío.

Las operaciones de desvío o rajadura son producto del roce de demandas y necesidades de sobrevivencia y representación vinculadas a: la identidad (local, global, nacional, transnacional), a la práctica pedagógica (las formas vernáculas, locales o transnacionales de administración de saber de la otredad) y a la diferencia (cultural, sexual, de género, clase o racial), con los espacios y lenguajes hegemónicos.

La revisión del término de frontera y las operaciones que le dan significación: cruce, desborde y límite, han permitido a los estudios culturales consolidarse, aun frágilmente, y viajar por el continente americano (tanto el anglosajón como el latino) revisitando, a partir de una propuesta pedagógica del disenso, conceptos como *espacio* e *identidad*. Estos conceptos han sido apropiados por los estudios culturales, con el fin de dar cuenta de las transfiguraciones debidas a la migración, a los flujos de capitales, discursos, medios y políticas de la representación particulares de una América Latina que reconfigura cada vez más sus fronteras geoculturales e imaginarias.

Las operaciones de cruce, desborde y límite, posibles a partir de la revisitación del término de frontera y sus implicaciones pedagógicas, han permitido a los estudios culturales reconfigurar y desestabilizar nociones hegemónicas de *identidad* y *espacio*.

Los traslapamientos propuestos por los estudios culturales entre disciplinas, entre espacios territorializados y desterritorializados como la memoria y el deseo, no serían cabalmente aprehendidos sin la presencia de los cruces planteados por el feminismo transnacional, la crítica literaria feminista latinoamericana, y los movimientos sociales y ciudadanos estudiados e impulsados por el feminismo. En una palabra sin la activa fricción de los conceptos de identidad, espacio y pedagogía introducida por los estudios de género.

Los estudios culturales y los estudios de género trabajan en objetivos semejantes, vinculados a la desestabilización de fronteras asignadas entre disciplinas académicas que parcializan el conocimiento y contienen estática a la subalternidad. Ambos estudios están interesados en analizar la producción de conocimiento y su administración en la construcción tanto de movimientos sociales por los derechos de minorías, como en la producción de formas de representación crítica de la otredad. Se han nutrido de teorizaciones alternativas tales como el análisis del discurso, el psicoanálisis, la semiología y la deconstrucción para criticar nociones disciplinarias de espacio e identidad.

Los estudios culturales han llevado a cabo intervenciones estratégicas que los localizan en la frontera con los estudios de género. Stuart Hall, desborda el término hegemonía usado por Gramsci para referir no solamente a las relaciones articuladas en términos de clase, sino también a las que incluyen marcas de género, raciales, de creación de significado como apuesta del subalterno, y del placer como elementos a considerar en el análisis de las relaciones de poder. Gayatri Spivak ha marcado los problemas de representación de la subalternidad frente a la violencia epistemológica de occidente. Mabel Moraña ha reflexionado sobre los vínculos entre estado y producción de conocimiento por parte de intelectuales desde una perspectiva de género en América Latina. Un gran número de intelectuales latinoamericanas y latinoamericanistas, entre ellas Nelly Richard, Ileana Rodríguez, Mary Louise Pratt, Doris Sommer, Margo Glantz, Beatriz Sarlo, Francine Masiello, Mónica Szurmuk, Jean Franco, entre otras, han marcado desde diferentes ángulos, las fron-

teras que deben cruzar y reinventar las mujeres y sus otredades para poder hacer sentido en los límites de lenguajes y pedagogías hegemónicas, con el fin de proponer cánones alternativos, ciudadanías integrales a sujetos "parciales" y políticas de la traducción y la mediación que potencien una cultura latinoamericana que no se base fundamentalmente en la producción de una élite. Se han preguntado: ¿cómo subvertir el lenguaje para dar cuenta de los linderos de experiencias femeninas u "otras"? ¿Cómo apropiarse de una narrativa que represente la experiencia, el silencio y lo innombrable de las mujeres y la otredad? ¿Qué tipo de identidades y qué relatos están movilizando las identidades diaspóricas latinoamericanas? ¿Qué cruces, qué nuevos lenguajes hay que generar para representarlas y escucharlas? ¿Qué lugares de enunciación marginal es preciso atender? Y la pregunta culminante ¿En dónde tenemos los ojos?

Así se subrayan los intersticios y fronteras entre los estudios culturales y de género y su búsqueda común por una cultura latinoamericana con nuevas demarcaciones con respecto a su estricto canon y con un ejercicio de traducción y producción que rompa con las densas fronteras erigidas debido a las diferencias nacionales, raciales, genéricas o sexuales.

Una de las operaciones más importantes de los estudios culturales y de género se refiere a la fuga y desborde del sujeto subalterno o femenino de los territorios nacionales y disciplinarios. John Beverley apunta a la imposibilidad de que el saber latinoamericano pueda ser contenido ya sea disciplinaria o territorialmente. Desde estos estudios los cruces y desbordes disciplinarios y territoriales enfatizan más que la disciplina y el territorio, la transdisciplina y los espacios desterritorializados. La desestabilización de las fronteras geográficas y disciplinarias –la transdisciplina y la desterritorialización– permiten tanto el estudio de la densidad de las disciplinas establecidas y las formas en que atrapan al subalterno sin cuerpo y sin voz, como el constreñimiento y control de las naciones hacia sus identidades. Así, transdisciplina y transnacionalidad son dos marcas estratégicamente derivadas de cruces y desbordes de fronteras geográficas y disciplinarias operadas al interior de los estudios culturales y de género a favor de movimientos subversivos y reconstitutivos del cuerpo y la lengua del sujeto subalterno. La producción de representaciones culturales por chicanas en Estados Unidos, las negociaciones de sobrevivencia y ciudadanía de puertorriqueños en Nueva York, el estatus de inasimilables de los niños migrantes peruanos en las escuelas argentinas, son tres ejemplos de reinscripción del otro en terreno intersticial de la disciplina y la nación.

Transnacionalidad, transdisciplina y transexualidad marcan categorías que se ubican tanto en el cruce de fronteras disciplinarias como en el *más allá* de continentes hegemónicos como la nación soberana, la disciplina y el género dual (masculino, femenino). Lo "trans" localiza su fuerza en el *más allá* de las metanarrativas ligadas a las identidades nacionales monolíticas, genéricas y disciplinarias.

Appadurai subraya la velocidad, el movimiento de personas, finanzas e ideas hacia la disyunción y la desterritorialización como fuerzas desestucturadoras del orden actual; surge así la fuerza de lo transnacional. La disputa entre la fuerza del "lugar", las políticas de "lugar" (territorializadas) y la fuerza del movimiento (políticas de la desterritorialización) entra en juego.

Surgen varias preguntas: ¿cómo pensar la resistencia, la identidad, el saber desde los límites de nación, género y disciplina? ¿Qué nuevo papel ocupan las naciones, los territorios frente las movilizaciones diaspóricas y desterritorializadas?

El concepto de límite, trabajado por Julio Ramos, cobra relevancia aquí pues si bien la soberanía y el discurso nacional pueden hacer invisible la diferencia, la nación como constructo moderno, base de la ciudadanía, puede ser reclamada desde sus límites y obligada a responder tanto a los grupos migrantes como a sus comunidades locales, desde sus "deslenguas".

La discusión se desliza al escenario que delimita las fronteras, a partir de las cuales el sujeto latinoamericano piensa y es pensado. Walter Mignolo centra el problema en la localización, de la delimitación del *lugar* desde donde pensamos Latinoamérica y somos pensados por otros. Surge la operación que marca el término *border thinking,* basada en la obra de la chicana Gloria Anzaldúa,

la cual enfatiza una pedagogía de lo marginal, del límite y el intersticio, frente a una administración dominante del conocimiento. Implica pensar a la nación desde sus límites, desde sus zonas más frágiles, aquellas fronteras que empiezan a diseñar políticas de la inclusión y la diversidad cultural.

Mignolo enfatiza un movimiento intersticial entre género y cultura, entre saberes dominantes y emergentes e intersticiales como el generado por Anzaldúa, sobre todo a partir de su trabajo en *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Este texto delinea todas las fronteras que hay que derribar, las que hay que cruzar, los puentes que es necesario diseñar, los territorios lingüísticos de los que es imprescindible apropiarse, las identidades que hay que reclamar con el fin de generar formas de convivencia y representación propias, en esa franja de territorio real e imaginario entre Estados Unidos y México. Su finalidad es incrementar el discurso, la materialidad y las razones para la generación de ciudadanías incluyentes, interculturales, transnacionales, multiétnicas o pluriculturales.

En esta búsqueda por el puente y el límite, el trabajo de Norma Alarcón plantea una propuesta pedagógica y de ruptura epistemológica que apunta a visibilizar lo que cuenta como saber y quién puede producirlo. Alarcón afirma que las escritoras chicanas no son personajes en busca de autor, sino mujeres que tratan de deshacerse de sus autores. Alarcón plantea una pedagogía de frontera que radica en la reapropiación de lo autores modernos europeos (Derrida, Lacan, Freud, Foucault) en función de las voces, la extrema desigualdad racial, de sexo y género y las necesidades de las minorías, en este caso de las chicanas. Su pedagogía de apropiación de la voz y del saber (propio y dominante) por el otro es radical. Este desplazamiento pedagógico de la búsqueda del autor, a la fuga del autor solo nace al cuestionar la tradición que ha delimitado las voces de resistencia.

Las estructuras de dominación y las repercusiones pedagógicas en la asimilación, apropiación o cuestionamiento de saberes cobran una luz distinta cuando las pensamos en lo que Mary Louise Pratt elabora como *zonas de contacto*. Las zonas de contacto son espacios donde las relaciones se ordenan de acuerdo a códigos coloniales. Son definidas como espacios de tráfico, intercambio y constitución de representaciones culturales atravesadas, y densamente, por condiciones de coerción, radical inequidad y conflictos profundos. Pratt plantea que además del contacto entre personas, grupos, mercancías e ideas, dichas zonas están marcadas por inestabilidades y asimetrías correspondientes al sexo, clase, color, nacionalidad de las posiciones en contacto.

José Manuel Valenzuela Arce también participa de este debate sobre pedagogía, transdisciplina y frontera al analizar las estructuras de dominación y las formas de saber que pueden imponerse o sobrevivir a ellas, él trabaja un discurso teórico sobre la cultura popular. Valenzuela entiende lo popular como una dimensión relacional, con ordenamientos colectivos, que se constituye como ámbito de interacción social que es expresión y reproducción de las asimetrías tanto sociales como económicas y simbólicas. Busca establecer las formas de representación que vinculen lo popular y lo fronterizo, en especial lo que se refiere a la frontera norte de México y su contacto con Estados Unidos. Trabaja lo popular en colindancia con lo femenino, la pobreza, la música norteña y banda y electrónica, el tratado de libre comercio, las nuevas religiones o cultos, los movimientos sociales y sus efectos como dispositivos de transgresión, disciplinamiento y como generación de discurso del poder. Establece el espacio fronterizo como territorio limítrofe densamente permeado por interacciones económicas, espirituales, artísticas, de mercado. Así nos regresa también a lo local: los modos de vida, los hábitos de consumo, los símbolos y valores, los movimientos sociales, las expresiones autogestivas y artísticas. Su trabajo constituye una pedagogía (administración/traducción de los saberes de la subalternidad) viva del espacio fronterizo, plagada de representaciones musicales, artísticas, económicas que pretenden señalar la autonomía, interrelación y excepcional singularidad de ese espacio.

Una pregunta fundamental que marca estas operaciones críticas pedagógicas es: ¿cómo rearticular los saberes del "otro" más allá de los códigos implicados en lenguajes, disciplinas y estructuras epistemológicas de

dominación? En una palabra, ¿cómo pensar más allá de la dominación?, ¿desde qué lugar, con qué lenguaje, en qué cuerpo? La respuesta no se hace esperar: desde la frontera, desde los límites del discurso nacional, de género, racial y sexual, desde los intersticios entre disciplinas, entre naciones, entre imaginarios, entre lenguas. La zona intersticial se coloca más allá de los regímenes que comprometen la movilidad y el flujo de disciplinas, territorios e imaginarios de la representación en cuerpo y lengua de la otredad.

Uno de los espacios privilegiados del cruce, es el espacio geocultural de la memoria, de las prácticas pedagógicas y políticas que se abren en el roce de una de las fronteras más grandes y cruzadas del mundo: la frontera entre Estados Unidos y México.

Las chicanas, mujeres transfronterizas por excelencia, han desarrollado un conocimiento situado, una localización en cuerpo y lengua histórico-política, desde donde pensar y pensarse. Gloria Anzaldúa construye este "lugar", en la frontera entre México y Estados Unidos, una frontera emocional, geográfica, lingüística, material e imaginaria. ¿Cómo pensarse desde los discursos de dominación?, ¿en qué lengua, con qué cuerpo? Su respuesta es clara, con la producción de conocimiento situado en pedagogías fronterizas, fruto de narrativas y teorizaciones que hablan desde su cuerpo, desde su experiencia en lenguajes bilingües que buscan traducir lo irrepresentable de la experiencia del migrante, del diaspórico o del otro en Estados Unidos. Gloria Anzaldúa con su libro *Borderlands/La frontera,* provocó una intensa discusión hacia el interior de la academia anglosajona, que trajo como consecuencia la revisión de cánones que habían excluido una reflexión crítica acerca del concepto de nación, espacio e identidad propuesta por sus sujetos excluidos. Otras chicanas como Norma Alarcón, Chela Sandoval, Cherríe Moraga, Ana Castillo, Norma Cantú, Sandra Cisneros, Lucha Corpi, Helena Viramontes, Emma Pérez, entre muchas otras mujeres fronterizas, han buscado estructurar lenguajes que hablen de esa particular experiencia que es cruzar y habitar la frontera más grande, insondable y transitada del mundo. Un texto que ha rescatado la escritura y narrativa de mujeres a ambos lados de la frontera ha sido *Border Women. Writing from la frontera.* En él, Socorro Tabuenca y Debra Castillo mapean las tensiones, temáticas y acentos políticos diferenciales de mujeres escritoras a ambos lados de la frontera.

Las chicanas han trabajado el sentido pedagógico de lo transdisciplinario y el sentido subversivo de la representación de la experiencia femenina transnacional. Su constante misión pedagógica de enseñar, escribir, traducir y su forma de habitar estas fronteras las ha llevado a teorizar y narrar la experiencia marginal en una suerte de pensamiento oposicional (*oppositional thinking*), elaborado por Chela Sandoval y recogido por críticos como Chandra Mohanty y Donna Haraway, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

Los estudios culturales han retomado estas tensiones y preguntas, las han hecho suyas. Desde estos cuerpos y estas lenguas se analiza la globalización intervenida por las comunidades imaginadas: por migrantes mexicanos, caribeños, latinoamericanos en Estados Unidos, con acentos en las formas de conocimiento vernacular y local que la globalización des/articula y el conocimiento de la globalización que sus obras posibilitan (coaliciones y redes transnacionales).

Las críticas literarias latinoamericanas, caribeñas y chicanas, constituyen vínculos transfronterizos que es necesario fortalecer. Han trabajado en torno al concepto de identidad, espacio y pedagogía con el fin de representar en cuerpo y lengua la otredad, más allá de la soberanía nacional, de lo binario genérico y de las pedagogías dominantes, desde lo transdisciplinario, lo transexual y lo transnacional, materializando las operaciones que dan sentido y posibilidad al reconocimiento y representación de la otredad a partir de la reinvención de fronteras geográficas, disciplinarias y genéricas. Su pedagogía transfronteriza nos permite conectar el sur con el sur, "desde abajo", los intersticios de Perú y Argentina con los de México y los de Estados Unidos. El trabajo de la caribeña Yolanda Martínez San Miguel en su texto *Caribe Two Ways: Cultura de la migración en el Caribe insular hispánico* da cuenta de las estrategias culturales (visuales, narrativas y discursivas) de negociación de identidades de dominicanos en Puerto Rico y de puertorriqueños en Nueva York.

Estas críticas son forjadoras de nuevas alianzas entre pedagogías latinas, latinoamericanas y caribeñas. Debemos leerlas espalda con espalda, lengua con lengua, con el fin de entender los nuevos espacios, identidades y formas de administración del conocimiento de nuestra experiencia móvil, diaspórica y local que se está gestando desde el norte más recóndito hasta la Patagonia.

Los estudios de género y culturales, los estudios chicanos, caribeños y latinos están conformando un ámbito pedagógico y geocultural que traza nuevos límites, accesos y formas de circulación más adecuados a los cuerpos, lenguas y discursos liminales en su roce con el conocimiento y capital hegemónicos.

Los esfuerzos por descifrar e impulsar las formas de colaboración entre pedagogías del cruce y el disenso en la reconfiguración de América Latina son, hoy, de importancia fundamental, sobretodo en un momento como el actual donde las fronteras son redobladas para migrantes pobres o perseguidos y relajadas si se trata de personas, capitales financieros o intercambios pedagógicos entre hegemonías culturales. Es urgente reforzar el trabajo que contemple "desde abajo" los cruces y límites que las voces, las demandas y las subversiones del disenso proponen para su supervivencia y su bienestar.

OBRAS DE CONSULTA. Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La frontera: The New Mestiza,* San Francisco, Aunt Lute Books, 1987; Anzaldúa, Gloria y Cherrie Moraga, *This Bridge Called My Back,* San Francisco, Aunt Lute Books, 1985; Appadurai, Arjun, *Globalization,* Durham, Duke University Press, 2001; Beverley, John, *Subalternidad y representación. Debates en Teoría Cultural,* Vervuert, 2004, pp. 32-33; González, Patricia Elena y Eliana Ortega, *La sartén por el mango: encuentro entre escritoras latinoamericanas,* Santo Domingo, Huracán, 1985; Hall, Stuart, "When was the Postcolonial? Thinking at the limit", en *The Poscolonial Question. Common Skies, Divided Horizon,* Chambers, Iain *y* Lidia Curti, Nueva York, Routledge, 1996, pp. 242-260; Haraway, Donna, "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminsm in the Late Twentieth Century", en *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature,* Nueva York, Routledge, 1991, pp. 149-181; Martínez San Miguel, Yolanda, *Caribe Two Ways. Cultura de la migración en el Caribe Insular hispánico,* San Juan, Callejón, 2003; Mohanty, Chandra, *Feminism Without Borders,* Durham, Duke University Press, 2004; Moraña, Mabel y María Rosa Olivera Williams (eds.), *El salto de Minerva. Intelectuales, género y Estado en América Latina*, Iberoamericana, Vervuert, 2005; Poblete, Juan (ed.), *Critical Latinamerican and Latino Studies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003; Ramos, Julio, *Paradojas de la letra,* Caracas, eXcultura, 1996; Rodríguez, Ileana, *Estudios Subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad,* Atlanta, Rodopi, 2001; Sarlo, Beatriz, *Instantáneas: Medios, ciudad y costumbres en el fin de siglo,* Buenos Aires, Ariel, 1998; Valenzuela Arce, *Nuestros piensos. Culturas populares en la frontera México-Estados Unidos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998.

[MARISA BELAUSTEGUIGOITIA]

género

LA COMPLEJIDAD DEL TÉRMINO. El género es una de las categorías centrales para el feminismo y los estudios sobre las mujeres debido a la claridad con que evidencia de qué forma la sociedad se organiza de manera binaria y oposicional. La perspectiva de género reveló cómo se construían culturalmente características específicas atribuibles a la masculinidad y a la feminidad, en virtud de una supuesta correspondencia con sus rasgos biológicos. Este término ("género") tiende a presentarse como el par complementario de "sexo", el cual se vincularía con las diferencias biológicas que distinguen al hombre de la mujer y aquél se remitiría al ámbito de la cultura, pues aludiría a rasgos construidos socialmente. A lo largo de los años setenta y ochenta del siglo XX, fue empleado de manera muy productiva y dio origen a una gran diversidad de estudios, cuyo punto de partida fue la crítica al esencialismo biológico y a la naturalización de rasgos relacionados con lo masculino y lo femenino.

A su vez, este hallazgo conceptual permitió que proliferaran las investigaciones sobre el tema, principalmente a partir de los últimos años setenta de esa centuria. A través de dicha categoría fue posible reflexionar sobre cómo se había normalizado, a lo largo de la historia, la desigualdad entre hombres y mujeres, y de qué forma la adscripción a un sexo o a otro determinaba los papeles que el sujeto debía desempeñar. Respondió a las teorías esencialistas que insistían en las diferencias irreconciliables, no intercambiables e intrínsecas entre hombres y mujeres. También permitió analizar cómo las organizaciones y las prácticas institucionalizan la diferencia de los sexos en las sociedades. Sin embargo, en los últimos quince años comenzó a discutirse si estos presupuestos no sobresimplificaban la problemática en torno de las identidades de los sujetos, al reproducir un esquema de pares diferenciados: naturaleza/cultura, cuerpo/significado, lo dado/lo adquirido, mujer/varón, femenino/masculino.

La complejidad se hizo patente en el debate sobre en qué momento el individuo quedaba marcado genéricamente, dado que estaba sexuado desde el momento de su nacimiento. La práctica de la sexualidad (los rangos de edad del inicio de su actividad, las preferencias por una pareja de un sexo, otro o ambos, su frecuencia, la existencia o ausencia de dispositivos productores de placer, la procreación como fin último, la aceptación o el rechazo de nuevas tecnologías reproductivas, etc.) ilustra cómo ciertas disposiciones estructurales propician su ejercicio y no, como podría pensarse dada su asociación con un proceso biológico, un imperativo del sujeto, determinado por el hecho de poseer un aparato genital. La reflexión sobre que ni el sexo era algo "dado" ni el género, algo "alcanzado", puso en entredicho a la interacción social y a las instituciones como las variables determinantes para la constitución genérica del sujeto y su distancia en relación con su sexuación. El hermafroditismo, la indeterminación y la ambigüedad sexual del recién nacido así como las cada vez más frecuentes mutaciones de un sexo a otro tiraron por la borda la idea de que "nacemos" sexuados o que el sexo es un don biológico. La transexualidad produjo un nuevo entendimiento sobre el sexo, pues acabó con la idea decimonónica de que a cada cuerpo sexuado le correspondía un género específico, inmutable y opuesto por completo al otro género.

La interrelación entre género y sexo ope-

ra en distintos rangos: desde aquéllos que optan por definir a uno en relación con el otro, quienes se interrogan sobre si, en efecto, es posible diferenciarlos, hasta los que se refieren a la necesidad de analizarnos de manera independiente. En todos los casos, se configura la idea de la porosidad y movilidad de las fronteras, atributo que puede ser visto como un mecanismo de resistencia a los guiones culturales sustentados en la percepción de que existen estructuras sociales fijas y universales.

El riesgo del dualismo que la dupla género/sexo ha engendrado se debe, sobre todo, al predominio de sus definiciones por encima de la comprensión de los procesos que ambos entrañan y cómo la dinámica de sus relaciones muestran sesgos, segmentaciones, transformaciones, que multiplican las posibilidades del sujeto de un ser y un estar en el mundo. Las investigaciones de naturaleza antropológica han demostrado que el conjunto de significados que apuntan hacia a un género u otro opera de manera diferente entre las diversas sociedades e, incluso, entre comunidades y subconjuntos de un mismo grupo social. Ni es un puñado de características permanentes ni puede asociarse inextricablemente al desempeño de un papel dado. Más bien se construye de manera sostenida, se demuestra con nuestras elecciones y puede ratificar o no (por lo menos, provisionalmente, de acuerdo con el espacio temporal y la situación) las identificaciones asociadas con su normatividad, las cuales aparecen en aquello que se reconoce como feminidad o masculinidad.

Las marcas del género, por lo tanto, están presentes en cada momento de la existencia de los seres humanos, inmersas en el vasto rango de las prácticas sociales y se ven influidas por el momento histórico y el contexto espacial. Por ejemplo, las conductas esperadas de los individuos, según sean identificados como hombres o mujeres, y lo que significa pertenecer a uno u otro sexo, varían no sólo de país a país, que además, se han modificado a lo largo de su historia, sino que, lambién, dependen del posicionamiento de los sujetos en los espacios de la vida cotidiana y el tipo de relaciones establecido entre quienes fungen como sus interlocutores. De aquí el interés por estudiar las múltiples intersecciones del género con otras variables como la raza, la clase social, la edad y su implicación directa: lejos de lo que pudiera suponerse, lo que aquí hemos denominado como "normatividad de género" no sólo presenta múltiples intersticios y puntos de fuga, sino que aun los tipos de comportamiento esperados usualmente suelen presentar numerosos puntos de quiebre. De la "reglamentación" o el listado de mandatos que determinan una adscripción genérica sustentada en un rango de características invariables podemos desplazarnos a la idea de que el individuo es capaz de evaluar los grados de adecuación de sus elecciones y, en ese sentido, decidir la "cara", la configuración con que modelará su propia definición de género.

Sin embargo, las tendencias teóricas se inclinan por asignarle a lo social, el peso definitivo de la constitución del género como categoría. El aprendizaje del individuo en su proceso de socialización, la aceptación de las reglas que asignan significados determinados al género femenino y al masculino, la legitimización obtenida en función del respeto de esas reglas, ponen el acento en la preexistencia de un conjunto de significados que el sujeto va adquiriendo, en un sistema parecido al de castigos y recompensas, desde su nacimiento. Él o ella deben externar una serie de comportamientos, visibilizarse como varón o mujer, dependiendo de la expectativa social en relación con su género. Este planteamiento entraña implicaciones diversas. Por un lado, la posibilidad de matizar el determinismo al cual apunta la convicción de que el individuo se inserta en un medio social estructurado y estructurante, que convierte al ser humano en opresor y oprimido, víctima y victimario, simultáneamente, en el cual él mismo reproduce las condiciones que material y simbólicamente lo atan a ese sistema.

En esa línea de pensamiento, se hace a un lado el poder movilizador de la categoría género, pues sólo se estaría configurando a sujetos sin voz y sin agencia, meros productores de un guión cultural preexistente. Si la mirada, en cambio, no sólo considerara las implicaciones de ser y actuar como sujetos colectivos, sino involucrara también el poder implícito de su singularidad, sería posible socavar los elementos hegemónicos que contribuyen a la construcción de identida-

des semejantes. Pero, al mismo tiempo, si se definiera el género sólo en función de las decisiones individuales, se invitaría a perder de vista su cariz político y relevarlo de su alto impacto dentro de las relaciones sociales. Su íntimo vínculo con las prácticas culturales lo erigen en un tipo de representación y un orden del discurso susceptibles de ser leídos e interpretados tanto por el propio sujeto como por los demás miembros de su entorno. En sí mismo, alberga acuerdos, diferencias, negociaciones y todo tipo de interacciones, en el plano simbólico, en las que influyen las políticas de las identidades, de la misma manera que éstas son influidas por las configuraciones de género. En resumen, éste marca al individuo, pero también deja una huella profunda en la dimensión social; es producto de un proceso histórico, aunque éste lleva consigo poderosos sedimentos que favorecen la reinserción de antiguas creencias y prácticas culturales.

Judith Butler, en su influyente *Gender Trouble* (1990), propone una salida a esa aparente falta de conciliación entre lo individual y lo colectivo, entre la subjetividad y lo social. Al acuñar el concepto "performatividad de género", a través del cual reconoce la capacidad del sujeto en intervenir en la estructuración de su subjetividad, resignificando las prácticas regulatorias que obran sobre la construcción de su identidad. Debido a las variadas y repetidas maneras como se interpretan los mandatos de género, éste ya no es algo "dado" o "alcanzado" y sí una categoría flexible, en donde se abre el espacio para las contradicciones, las afirmaciones, las novedades, los rechazos y los cambios tanto en la subjetividad como en las prácticas, los gestos y los comportamientos de los individuos.

En *Bodies that Matter* (1993), Butler retoma algunas de las principales nociones de *Gender Trouble* para profundizar en ellas. Si el género es un efecto del discurso, construido sobre la base de la exclusión de los Otros, ¿lo es también el cuerpo? Su respuesta es afirmativa y se centra en el análisis del mismo como una realidad material, marcada por el género y filtrada a través del discurso. Así, a manera de ilustración, la forma y la apariencia corporal son modeladas a partir de los discursos constituidos socialmente, en relación con el sexo, la sexualidad y la raza. Lo anterior elude los matices deterministas, pues el género no se impone sobre el cuerpo o el sujeto se limita a aceptar o rechazar lo que es, según su sexo (mujer o varón). Más bien, el sujeto se apropia de una norma corporal que regula tanto la materia como sus significaciones, a partir de un imperativo heterosexual que promueve ciertas identificaciones y repudia otras *(Cuerpos*: 19). Esta perspectiva alberga un sesgo político crucial y anticipa la dimensión "práctica" de su pensamiento, al suponer cuestiones ligadas a cuáles son los cuerpos que importan, qué identificaciones son aceptadas y cuáles son ubicadas en el espectro de lo abyecto, quién determina y (desde dónde) los límites de la obscenidad y la pornografía, o cómo las prácticas sexuales están fuertemente ligadas a una heterosexualidad compulsiva. En síntesis, los legados de Louis Althusser, Jacques Lacan, Michel Foucault y Jacques Derrida son aprovechados por Butler para proponer el sexo como performativo y como el resultado de mecanismos de interpelación y citación que pueden consolidar, aunque también subvertir, las estructuras de poder.

POLISEMIA Y DIVERSIDAD CONCEPTUAL EN LATINOAMÉRICA. El término género, entonces, es complejo de definir debido a varios motivos. Puede emplearse muy ampliamente o bien, implicar un concepto operativo de alta precisión. Sus usos van desde un sentido artístico, biológico ("el género es superior a la especie"), asociado a lo femenino, hasta la convicción de que no existe una traducción exacta en español del término anglosajón (*gender*). El vocablo en lengua inglesa, "lleva implícito que se trata de una cuestión relativa a los sexos; plantear lo mismo en castellano resulta críptico para los no iniciados: ¿se trata de estudiar qué *género*, un estilo literario, una modalidad musical o una tela? […] sólo las personas que ya están en antecedentes respecto del debate teórico lo comprenden como relación entre los sexos, como simbolización o como construcción cultural" (Lamas, *Cuerpo*: 88).

La academia latinoamericana también fue testigo del debate entre su necesidad y su prescindibilidad. Por ejemplo, la perspectiva de diversas teóricas europeas, como Rosi Braidotti, en torno de que esta discu-

sión no era necesaria, dado que el modelo de la guerra de los sexos era importada desde Estados Unidos y el patrón mediterráneo del machismo no respondía a una sociedad que desplegaba otro tipo de problemática ("La noción de 'género' es una vicisitud del idioma inglés, una noción que tiene muy poca o ninguna relevancia en las tradiciones de las lenguas romances" (79)). El énfasis, según Braidotti, debería estar puesto en la diferencia sexual porque despliega más claramente la posición asimétrica de lo femenino y lo masculino, dentro de un mismo sistema. La postura paralela criticaba la universalización de esa asimetría social, la propensión a dimensionarla como una condición inevitable y su consecuente reificación, al margen de la práctica sociohistórica. Los debates de este orden revelan no sólo una forma distinta de comprender estas nociones (y, por lo tanto, el mundo), sino la existencia de diferentes agendas políticas.

Jean Franco recuerda el debate iniciado por la iglesia católica, al rechazar el uso de la palabra género, pues "intentaba provocar un giro ideológico y generar una nueva concepción de la persona humana, la subjetividad, el matrimonio, la familia y la sociedad. En suma, lo que propone es una revolución cultural" ("The Gender Wars": 123). La aceptación de que las diferencias entre varones y mujeres son una construcción cultural, y no se deben exclusivamente a aspectos de orden biológico, abriría la puerta a un conjunto de cambios sustanciales, alrededor del aborto legalizado, la aceptación de la homosexualidad, el colapso de los tradicionales valores familiares, razona Franco. De aquí que no sólo haya repudiado el término, sino que la jerarquía católica en Latinoamérica utilizó en forma indistinta "género" y "feminismo", en los años noventa, después de una larga insistencia por asociar a este movimiento con el comunismo, desde los años sesenta. Por lo tanto, la polisemia con que se impregnó el vocablo, de acuerdo con las tradiciones teóricas abrevadas en Latinoamérica contribuyó a que género fuera entendido y acogido de manera distinta, según las disciplinas, las instituciones y las regiones. Por ejemplo, sin que se aclare en qué sentido se le emplea, los gobiernos han echado a andar programas, unidades administrativas, centros de estudio y de apoyo, en donde suelen enfatizar su intención de impulsar una "perspectiva" de género. Esto se traduce, casi siempre, en instancias creadas para dar asistencia de algún tipo a las mujeres, promover su inserción en forma equitativa a la sociedad o bien, intentar combatir la violencia intrafamiliar. La inclusión del término en las normativas y las acciones del Estado ha impactado por su cariz político.

Así, si género por lo general designa a las mujeres, los estudios de género suelen ser entendidos como investigaciones relacionadas con el universo femenino. Una derivación de este empleo fue su actuación como sustituto de "feminismo". Lo reduccionista de ambas consideraciones tuvo implicaciones de peso, debido a que despojó al término de la agencia asociada a ambos y se convirtió en objeto de sospecha y desconfianza. La academia latinoamericana reaccionó en forma similar a lo observado por Joan Scott, al ser incluido por las instituciones en sus programas, sus cursos, sus líneas de especialidad: "género suena más neutral y objetivo que 'mujeres'. 'Género' parece ajustarse a la terminología científica de las ciencias sociales y se desmarca así de la (supuestamente estridente) política del feminismo ("El género": 42)." En México, por ejemplo, parecerían convivir ambas vertientes. De manera pionera, en 1983 surgió el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, en el Colegio de México. Un decenio después, en la Universidad Nacional Autónoma de México, el Programa Universitario de Estudios de Género. Pero podía argüirse que la denominación género, al ampliar el espectro (y, en la percepción social, no sólo aludir a las mujeres), apunta hacia el desdibujamiento de esencialismos que le adjudican a cada sexo un guión de patrones culturales y, en cambio, plantea la inclusión de formas alternativas de la subjetividad.

El empleo de esta categoría ha sido muy fructífero en la construcción de cánones alternativos, sobre todo en las ciencias sociales y humanísticas. La recuperación de las funciones que las mujeres han desempeñado, a lo largo del tiempo, en las disciplinas más diversas y en una pluralidad de ámbitos, ha sido una de las vetas más exploradas por la academia latinoamericana. Sus líneas se han movido desde la labor de rescate de

nombres, obras y repercusiones hasta el análisis social de las causas por las cuales han destacado en ciertos sectores y, en cambio, no han podido incursionar en muchos otros. Este tipo de estudios han debilitado los estereotipos como el de la existencia de rasgos comunes como la "heterosexualidad compulsiva", la "domesticidad" y carencia de complejidad de los productos culturales que han generado, o su única incidencia en los espacios tradicionalmente considerados como femeninos: la familia, la pareja, la maternidad. Estos esfuerzos por visibilizar el papel de las mujeres han presentado también riesgosas implicaciones en relación con la teoría, pues con el reconocimiento de la activa participación femenina es posible pisar los lindes del esencialismo: el hecho de ser mujer no implica forzosamente una variante de los sistemas culturales dominantes y sí, en cambio, esa perspectiva tiende a identificar al ser femenino con el ser biológico.

El género como categoría también ha desempeñado un papel decisivo en los análisis de las representaciones sociales. Las investigaciones realizadas desde este enfoque, sobre todo las que evaluaban los productos mediáticos, demostraron la reiteración de los papeles y los ámbitos, según el género, así como sus consecuencias más evidentes: su naturalización, su función propagandística y la divulgación del destino negativo de quienes violentaran simbólicamente el orden de sus comunidades. Derivaciones de este tipo de estudios son aquéllos centrados en la fetichización del cuerpo femenino, su objetualización así como la demostración de cómo los repertorios culturales, según el género, tienen implicaciones directas en la reproducción de la desigualdad, en relación con los medios de producción, la generación del conocimiento, las esferas del poder público e, incluso, la toma de decisiones en relación con sus propios destinos.

Al descentrar las preocupaciones en torno de las diferencias irreductibles entre varones y mujeres, se desmorona la reificación de la mujer como el eterno Otro, abre espacios de intersección en donde los atributos de lo femenino no pertenecen en exclusiva a la mujer y lo masculino, al hombre, y, sobre todo, admite el diálogo entre el plano de lo simbólico y el de lo corporal, el de la experiencia encarnada en los cuerpos. Es necesario tener presente el aspecto material del ser y, por lo tanto, lo inevitable de su sexuación. Al mismo tiempo, tampoco puede olvidarse que ésta es moldeada por estructuras sociales –manifestadas dentro de un discurso que le habla al sujeto colectivo que, a su vez, es configurado por los propios individuos desde la singularidad y la homogeneidad de su lugar social– con las que el sujeto se encuentra en permanente negociación.

La popularización del término, por lo tanto, se ha convertido en un arma de doble filo, pues por una parte se ha hecho un concepto maleable y útil lo mismo que para las diversas disciplinas como para las instituciones. Su amplitud puede leerse también como parte de la necesidad de conciliar la diversidad de las tradiciones y las prácticas locales asociadas tanto al activismo feminista como a los planos políticos y epistemológicos (para las críticas feministas marxistas, el uso de género está inscrito en un marco socio-político específico, lo cual difiere del empleo realizado por los estudios de índole posestructuralista que partirían de la diversidad de las necesidades y las experiencias de las mujeres y, por lo tanto, de la ausencia de una solución única a los problemas concretos relacionados con la maternidad, la convivencia social o la inserción laboral). La manera como se emplea el término revela, pues, uno de sus atributos: la heterogeneidad, ya que ni sus definiciones ni su ejercicio como categoría analítica conllevan la misma eficacia simbólica. Por otro lado, uno de los riesgos de esta carencia de uniformidad es su potencial trivialización y la pérdida de su poder de provocación, puerta de acceso a la complejidad que lo fundamenta. Dice Braidotti: "La feminista italiana Liana Borghi llama al género 'cortapastas' porque puede tomar la forma que uno desee" (79).

Si bien los estudios de género han dado pie a una gran variedad de enfoques vinculados con las mujeres, la problematización sobre la construcción de las masculinidades comenzó a desarrollarse y a concentrar la atención de los académicos de manera ulterior. La asociación del orden patriarcal al universo masculino tal vez influyó a que las preguntas en torno de las masculinidades y la publicación de estudios sobre los varones

no sólo surgieran posteriormente, sino que aún se encuentran en una fase incipiente, en el ámbito latinoamericano en específico, o que no susciten el mismo entusiasmo en todas las disciplinas del conocimiento.

Las valoraciones desiguales alrededor de los atributos asociados a lo masculino y a lo femenino han propiciado que los hombres asuman los modelos genéricos que más ventajas sociales reporten. Sus experiencias, conductas y prácticas se ven influidas por los imperativos de la heterosexualidad, para la cual la virilidad se define por la capacidad de dominar, controlar, penetrar. Los estudios contemporáneos sobre las masculinidades se han preocupado por cuestionar cómo se construyen las subjetividades de los varones, cuál es la relación entre éstas y los procesos de socialización, qué implicaciones lleva consigo la desnaturalización de la teoría y la praxis sobre el "hombre" en singular, el carácter diverso y plural de las identidades masculinas, de qué manera las dinámicas de género están presentes en las preguntas y las metodologías de investigación sobre estos temas, por mencionar algunos de sus tópicos. Como otras nociones abordadas en esta entrada, "ser hombre" es también un término en disputa.

ESTUDIOS CULTURALES EN LATINOAMÉRICA Y GÉNERO. Las investigaciones actuales sobre el género en Latinoamérica apuntan hacia problemas específicos y se fijan metas más limitadas. Los estudios de género promovidos desde las instituciones universitarias, las gubernamentales y las privadas aportan una visión cercana a la del rompecabezas, en donde las piezas van ajustándose y dibujan, poco a poco, un mapa cultural sobre el tema. Se aspira que cada investigación describa qué sujetos y bajo qué circunstancias históricas específicas son analizados, brinden una orientación temática y atienda tanto las diferencias como las especificidades culturales e históricas. En síntesis, conceptos como género, sexo o diferencia sexual son de una gran utilidad como categorías de análisis, si su punto de arranque es la convicción de su carácter provisional: si se conciben como construcciones epistemológicas de carácter abstracto e ideal, lo cual no elimina su materialización e impacto real y medible en los conglomerados sociales. Por el contrario, su eficacia radica en su poder explicativo y potencialmente transformador, desde el momento en que puede dar cuenta de las numerosas variaciones y facetas donde lo simbólico encarna en realidades sociales determinadas.

El género dentro de los estudios culturales en Latinoamérica, en cambio, apenas si comienza a aparecer como categoría de análisis. Ha habido una mayor insistencia en problemas como una nueva definición de cultura y sus derivaciones hacia el análisis de lo popular, las relaciones interétnicas, la emergencia de actores colectivos relegados tradicionalmente a los márgenes, hibridaciones y nuevas configuraciones identitarias o la complejización de las nociones de nación, ciudadanía y el impacto de la globalización. Y aunque el género cruza todos esos ámbitos, sus implicaciones apenas si comienzan a ser dimensionadas. Parecería como si la estrecha asociación del término con el movimiento feminista hubiera propiciado su enclaustramiento a un restringido espacio epistemológico, propio de unas décadas y un cuerpo de conocimiento ya superados. Desde distintos lugares, estudiosas como Sylvia Molloy (2000) y Marta Lamas (2003) intentan contestar a la interrogante de porqué, en Latinoamérica, aún no se realiza un cuestionamiento radical ni tampoco existe un debate teórico en torno de las problemáticas que de él se derivan.

Rápidos muestreos de publicaciones dedicadas en los últimos años a los estudios culturales exteriorizan un llamativo silencio alrededor del género (Hart y Young, 2003; Ríos *et al.*, 2003; Sarto *et al.*, 2004; Salas Astrain, 2005) Si bien como término se encuentra presente, se incluye como algo dado y proyecta la apariencia de que la discusión está cerrada. Según Molloy:,"Tradicionalmente el género como categoría de análisis no ha gozado de la atención ni del respeto de la crítica latinoamericana […] sigue viéndose como categoría crítica no del todo legítima, hasta abyecta, a menudo postergada cuando no subordinada a categorías consideradas más urgentes" ("La flexión…"). Estas posiciones desarman "la capacidad interventora del género" y lo sitúan en el "más afuera de los proyectos de cultura nacional" ("La flexión…"). Una de las principales preocupaciones de esta académica radica en que

al leer de manera parcial el texto cultural, se deja de lado, sistemáticamente, toda posibilidad de un desvío de los discursos establecidos e, incluso, de sus contrarrelatos. A partir de los razonamientos de Nelly Richard, propone nuevas re-flexiones (nuevas flexiones) en el texto cultural latinoamericano y la necesidad de fisurar los discursos establecidos.

Richard, por su lado, se pregunta si no debiera ser fisurado el rótulo de "estudios culturales latinoamericanos" como probable bloque de poder, si su adopción se debiera a la influencia de la academia estadunidense y su consiguiente institucionalización, y no a proyectos propios de crítica de las disciplinas. En este sentido, pudiera ser más transgresor y poseer un mayor sentido político hablar de "estudios de género" o "crítica feminista", en virtud del sentido otorgado en el seno de las tradiciones locales y la apropiación de estas denominaciones por encima de aquélla ("El conflicto…", 2003: 444).

Al hacer notar que en México, "ni en el ámbito intelectual ni en el académico" ha habido interés por entablar una discusión teórica rigurosa sobre el tema, lo cual se traduce en falta de ensayos y reflexiones publicadas, Marta Lamas coincide con Braidotti sobre la tendencia de una despreocupación casi total de los varones por abordarlo. Ello da como resultado la existencia de especies de guetos: "manejan una clientela básicamente femenina y funcionan también como lugares de formación de cuadros para la actividad política" ("Cultura…", 2003: 340-343). Al igual que Molloy, se percata de la escasez de estudios que pretendan poner en crisis las representaciones de los géneros convencionales (incluso habla del heterosexismo como premisa de las investigaciones realizadas) y sostiene que "los estudios de género no constituyen todavía una tendencia teórica importante en el área de los estudios culturales, y tampoco están cruzados por una perspectiva transversal de género" (*ibid*: 346).

Lamas alude a la realización de investigaciones sustentadas en datos y trabajo de archivo, la labor de recuperación y relectura de mujeres olvidadas, así como al análisis de prácticas discursivas y de vida, desde la sociología, la historia, la antropología y la literatura, principalmente. Su desazón por la falta de una teoría propia y la dependencia hacia las lecturas emanadas del ámbito anglosajón podría ser la contraparte del argumento de Richard acerca de la existencia del detalle y la materialidad operativa, la de "una crítica *en acción y en situación*, es decir, necesariamente imbricada en el funcionamiento práctico de una estructura local" ("El conflicto…", 2003: 444). Los enfoques de ambas permiten apreciar la amplitud de los rangos en los que se mueve el género: desde la urgencia por forjar conceptos propios o construirlos a partir de la crítica de los ya existentes hasta la indagación de cómo opera desde condiciones socio-históricas específicas. La convergencia de las miradas sobre sus posibilidades como categoría de análisis conduce a la necesidad de definir, interrogar y reconceptualizar todas aquellas nociones que lo sustentan y lo enriquecen (sexo, sexualidad, identidad, diferencia sexual, feminidad, masculinidad, etc.), en lugar de colapsarlas en un solo vocablo: "género" (Hawkesworth, *Feminist Inquirí*: 175).

OBRAS DE CONSULTA. Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa, 2004; Butler, Judith, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*, Nueva York, Routledge, 1993 [*Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"* (trad. Alcira Bixio), Buenos Aires, Paidós, 2002]; Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversión of Identity*, Nueva York, Routlege, 1993 [*El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (trad. Mónica Mansour y Laura Enríquez), México, Paidós, 2001]; Cranny-Francis, Anne *et al.* (eds.), *Gender Studies. Terms and Debates*, Suffolk, Palgrave Macmillan, 2003; Fougeyrollas-Schwebel, Dominique *et al.* (dirs.), *Le genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature*, París, L'Harmattan, Bibliothèque du Féminisme/RING, 2003; Hawkesworth, Mary, "Confundir el género", *Debate feminista*, año 10, núm. XX, octubre de 1999, pp. 3-48; Hawkesworth, Mary, *Feminist Inquiry. From Political Conviction to Methodological Innovation*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2006; Kaminsky, Amy K., *Reading the Body Politic: Feminist Criticism and Latin American Women Writers*, Minneapolis, University of Minessota Press,

1993; Lamas, Marta, *Cuerpo: diferencia sexual y género*, México, Taurus, 1992; Lamas, Marta, "Cultura, género y epistemología", en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Los estudios culturales en México*, México, FCE/CNCA, 2003; Lamas, Marta, *Feminismo. Transmisiones y retransmisiones*, México, Taurus, 2006; Ludmer, Josefina, "Las tretas del débil", <http://www.isabelmonzon.com.ar/ludmer.htm> (orig. de 1985); Molloy, Sylvia, "La flexión del género en el texto cultural latinoamericano", *Revista de Crítica Cultural*, núm. 21, 2004, pp. 54-56; Monsiváis, Carlos, "Crónica de aspectos, aspersiones, arquetipos y estereotipos de la masculinidad", *Desacatos: Revista de Antropología Social*, 16, otoño/invierno 2004, 90-108; Portugal, Ana María, "Feminismo", en Salas Astrain, Ricardo (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano: conceptos fundamentales*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2 vols., 2005, pp. 355-360; Richard, Nelly, "El conflicto entre las disciplinas", *Revista Iberoamericana* LXIX: 203, 4-6, 2003, pp. 441-448; Scott, Joan, "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Navarro, Marysa y Catherine R. Stimpson (comps.), *Sexualidad, género y roles sexuales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 37-76; Vargas, Virginia, "Declaración de América y el Caribe", *Debate feminista*, año 6, núm. XII, octubre de 1995, pp. 75-83; West, Candace y Don H. Zimmerman, "Haciendo género", en Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson (comps.), *Sexualidad, género y roles sexuales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 109-143.

[MARICRUZ CASTRO RICALDE]

globalización

La palabra globalización se refiere generalmente a los procesos a través de los cuales las economías y las culturas en todas partes del planeta llegan a ser cada vez más interdependientes. El Giro Copernicano marca el comienzo de la globalización porque introduce el concepto de la Tierra como un cuerpo esférico, o global, pero también porque permite la navegación y el comercio que vincularán las comunidades humanas a pesar de las grandes distancias geográficas y culturales. Particularmente, el "descubrimiento" europeo de Amerindia en 1492 hace posible una red de conexiones entre todos los continentes del mundo. Entendido así, la globalización no es nada nueva, pero la ubicuidad del término en los discursos políticos, económicos, culturales, y académicos al principio del siglo XXI indica que ha adquirido un significado más específico en cuanto a la historia y el desarrollo reciente de la geopolítica.

Hay varias periodizaciones del desarrollo de las relaciones capitalistas a partir del año 1492 y la conquista española de Amerindia. El concepto del "sistema mundial" de Immanuel Wallerstein posiciona ese momento como el paso de un previo sistema interregional hacia una organización propiamente mundial, con Europa en el centro como origen de los "descubrimientos" y del capitalismo. Ese momento introduce la cuarta etapa del "sistema mundial", o sea, la modernidad. Mucho se ha escrito sobre la globalización como la etapa culminante de un eurocentrismo que pretende modernizar el mundo según un modelo totalizador de "la civilización". Pensado así, tanto los efectos positivos de la globalización como los efectos negativos se atribuyen al final del sistema eurocéntrico (la modernidad). Ese final se imagina como el momento en que ya no hay más recursos naturales que explotar, ni nuevas poblaciones a quienes transferir la carga obrera a poco costo, ni manera de seguir controlando la proliferación de las diferencias sociales ni la resistencia económica, política, y cultural que éstas generan. Otra manera de situar la globalización, sin embargo, la restringe mucho más en términos temporales y filosóficos, viéndola como la estructura económica y cultural de la posmodernidad. Desde este punto de vista, la globalización significa la americanización de las economías y culturas mundiales a partir de 1945 porque es en este periodo que Estados Unidos desarrolla industrias más fuertes y flujos de capital más prolíficos que Europa a causa de la segunda guerra mundial.

Actualmente, el término "globalización" describe un aumento vertiginoso del comercio inter y transnacional que, combinado con una preferencia por las políticas del mercado libre por encima de las protecciones de las economías locales o nacionales,

busca la expansión de una sola economía capitalista con un impacto planetario. Este proceso depende de los rápidos avances en las tecnologías comunicativas, mientras que a la vez los produce. Tales avances facilitan la transferencia electrónica del capital igual que de la información. Además, se aumenta la eficiencia en la transferencia de bienes y personas alrededor del mundo. En este sentido, la globalización condensa el tiempo y el espacio, achicando el mundo por acelerar el tiempo necesario para que la gente interactúe, sin importar su ubicación geográfica. Entonces, a partir de los años ochenta, la globalización se ha vuelto un término popularizado que se refiere tanto a la alta velocidad de los cambios en la experiencia de lo local, como al aumento de los vínculos mundiales en los campos económicos, políticos y culturales.

La globalización económica comprende la cooperación transnacional y supranacional para la producción, la distribución, y el consumo de bienes y servicios, incluso los servicios financieros (el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial). La globalización política concentra el poder administrativo sobre la política pública y económica en una gran variedad de acuerdos y enlaces multinacionales (la Organización Mundial del Comercio, el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, Mercosur, la Unión Europea, etc.), y considera los problemas locales dentro de un contexto global. Finalmente, la globalización cultural se refiere a la diseminación mundial de la información, las imágenes, los valores, y los gustos, junto con un creciente cosmopolitismo de la vida urbana. Obviamente, estos tres campos se entretejen y el proceso globalizante en cualquiera de ellos afecta todos los otros.

Por ejemplo, como resultado de los enlaces económicos transnacionales, el papel de los estados-nación se debilita en cuanto a la supervisión de la actividad económica y la preservación de los patrimonios culturales. Algunos teóricos consideran que la globalización es la fuerza económica dominante que va a dar fin al Estado-nación moderno por medio del flujo del poder por vías extranacionales. Otros, sin embargo, sostienen que la globalización, irónicamente, refuerza la estabilidad nacional para promover las conexiones internacionales cada vez más eficientes y rentables. En ambos casos, la lucha entre la homogeneización y la autonomía cultural y política es central, pero se plantea en términos que ya no se limitan a la geografía. Eso abre nuevas posibilidades de imaginar los grupos y los movimientos sociales, ya que se pueden establecer en todas partes del planeta sin respetar los límites nacionales o regionales.

Con la globalización reciente, los conceptos del centro y periferia, del primer mundo y segundo (o tercer) mundo, o del desarrollo y el subdesarrollo, llegan a ser cada vez más anacrónicos porque se refieren a zonas geográficas mientras que los nuevos vínculos y alianzas se dan ahora en esferas que no son geográficas sino sociales en una escala mundial. Los capitalistas superricos de todas partes del mundo, por ejemplo, tienen más en común unos con otros, y con más facilidad, que con sus paisanos obreros. Otras agrupaciones también se ven según sus patrones de consumo o su activismo político extranacional (los jóvenes, la clase media educada, los grupos étnicos, etc., y hasta los activistas en contra de la globalización).

Algunos creen que la globalización representa una profunda amenaza para las identidades y particularidades locales que los Estados-nación pretenden nutrir y proteger. Otros ven la trascendencia del Estado-nación como una liberación de las hegemonías modernas y totalizadoras; es decir, que los debilitados gobiernos nacionales pueden ceder su poder a favor de nuevos tipos de la organización social, más democráticos y menos limitados por la geografía o por los sistemas políticos formales. Esta última posición subraya el potencial de la globalización como una fuerza social progresista, mientras que la anterior enfatiza su potencial como un proceso hipercapitalista y no regulado que subyuga a la ciudadanía activa bajo el control anónimo del mercado libre.

Típicamente se toma una u otra posición de acuerdo con el énfasis relativo que se dé a las tres categorías mencionadas arriba, y dependiendo del punto de vista ideológico que se tenga en cuanto a la relación entre el capital, el consumo y las condiciones laborales. Por ejemplo, los teóricos que enfatizan las ventajas de la comunicación y el consumo (tanto material como cultural) fa-

cilitado por la globalización, la ven como una fuente de un poder político más democratizado y popular. Pero los que prestan más atención a la explotación laboral en los procesos de producción que carecen de una regulación gubernamental adecuada, ven la globalización como un sistema que profundiza tanto las desigualdades socio-económicas como el debilitamiento político de la clase obrera global.

Los estudios culturales empiezan a figurar centralmente en los discursos académicos en el mismo periodo histórico que la nueva fase acelerada de la globalización. La globalización, vista como una vasta red de enlaces inter y transnacionales de todo tipo, desafía la organización disciplinaria de la academia. Los estudios culturales, con su acercamiento inter y transdisciplinario al análisis de las emergentes formas de organización social y de la expresión, aceptan el reto. Si la crítica literaria moderna solía ver el vínculo entre la producción literaria y el desarrollo (o crítica) de los Estados-nación modernos, los estudios culturales buscan analizar cómo los vínculos transnacionales en las esferas de la economía, la política y las comunicaciones generan nuevas alianzas sociales y formas de la expresión cultural. Es más, también analizan la manera en que estas formas generan, en su turno, nuevas relaciones políticas y económicas. Este enfoque nos permite ver el flujo de personas, bienes y signos como una situación en que la economía y la política se vuelven cultura y la cultura se vuelve economía y política.

Los estudios culturales tienden a reconocer que estos procesos globalizantes todavía se dan en relación con lo nacional, pero ya no se privilegian las fronteras nacionales como si fueran el factor determinante para el establecimiento, la estructuración o la extensión de alianzas entre las comunidades. En la medida en que hacen hincapié en la globalización como la fuerza dominante en las formas emergentes de la organización y expresión social, los estudios culturales se ocupan del movimiento de todos tipos. Mientras los medios electrónicos siguen acelerando la comunicación, los mensajes y las imágenes alcanzan un público que se expande exponencialmente. Incluso mientras el capital viaja por el mundo con más libertad en busca de la mano de obra barata, igual la gente migra más en busca del trabajo y la estabilidad socio-económica. Por ende, los focos clave de los estudios culturales relativos a la globalización incluyen las migraciones humanas (incluso sus causas y sus efectos); la desterritorialización y la reterritorialización de ideas, identidades, y recursos económicos; las comunicaciones; y el consumo.

Los debates latinoamericanos sobre la globalización están fuertemente cargados de la historia regional. Dado que la conquista de Amerindia marca el comienzo del llamado "sistema de 500 años" (Noam Chomsky), la violenta entrada de esa región en el "sistema mundial" paradójicamente hace posible la modernidad a la vez que establece una relación estructuralmente subordinada, primero con Europa, y luego con Estados Unidos. Los efectos de la globalización en América Latina están necesariamente circunscritos por quinientos años de la explotación, la dependencia y la desigualdad tanto interna como en relación con el llamado centro. Por eso, cualquier potencial progresista que tenga la globalización tiende a ser eclipsado por su intensificación de la vulnerabilidad regional relativa a los centros del poder capitalista.

El neoliberalismo imperante en la mayoría de los gobiernos latinoamericanos durante los últimos decenios del siglo XX apoyaba el avance de la globalización en la medida en que insistía en el poder del mercado abierto y mundial, junto con la privatización y la inversión extranjera, de resolver los problemas económicos y sociales. A partir de 1990 se seguía las recomendaciones del Consenso de Washington que apuntaban en la misma dirección. Sin embargo, como reacción en contra de los efectos del neoliberalismo, otro tipo de gobiernos comienzan a ser instalados en la región con el cambio de siglo: Hugo Chávez en Venezuela (1998), Lula da Silva en Brasil (2002), Néstor Kirchner en Argentina (2003), Tabaré Vázquez en Uruguay (2004), Evo Morales en Bolivia (2005) y Michelle Bachelet en Chile (2006). En 2006, las empatadas elecciones presidenciales en México giraron en torno al mismo debate entre la continuación del neoliberalismo, representado por el PAN (Felipe Calderón) y la candidatura de Andrés Manuel López Obrador

(del PRD), que proponía defender los intereses laborales y los servicios sociales tanto como la libre circulación del capital.

Aunque estos nuevos gobiernos apelan a una resistencia a la globalización sin frenos, todavía no se ha resuelto una serie de preguntas clave que surgen en todo debate sobre la globalización actual en América Latina. Primero, ya que la larga historia de la mundialización depende de los vínculos intercontinentales, y América Latina ocupa una posición geográfica originaria en esa historia, ¿cómo se entiende el fenómeno de la desterritorialización? Las migraciones masivas hacia los centros urbanos por un lado, y entre países por otro lado, conducen al desarrollo de identidades y prácticas multiculturales igual que a la ciudadanía múltiple. Carlos Monsiváis ha articulado esta situación como la emergencia de la nueva "frontera portátil". En este sentido, si bien el conjunto de los nuevos procesos globalizantes implica la creciente superación de los límites espaciales y temporales, ¿desde dónde se articulan los derechos civiles y laborales, la representatividad gubernamental o la creatividad cultural?

El movimiento zapatista en México, que emergió públicamente en 1994, el mismo año en que se implementó el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, es un fuerte ejemplo del cruce entre la economía globalizada, las tensiones internas al Estado-nación moderno, y la red mundial de conexiones extragubernamentales. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional se había organizado para defender los derechos humanos, económicos, y culturales en las zonas agrarias e indígenas en el sur de México. Ese movimiento político-militar localizado en Chiapas pretendía desafiar la legitimidad de la política nacional neoliberal desde un lugar específico dentro de la nación, pero también a través de una red de alianzas étnicas e ideológicas supranacionales. Para el año 2006, la red neozapatista había logrado un alcance mundial, vinculando y apoyando toda una serie de movimientos sociales que comparten marcos cognitivos y posiciones morales. El movimiento neozapatista ya no es sólo un asunto indígena, ni chiapaneco, ni mexicano, sino global.

Otro ejemplo que revela la complejidad y la urgencia de tales cruces fueron, en 2006, las masivas manifestaciones públicas por los mexicanos que residen en Estados Unidos. Se buscaba el reconocimiento de su presencia y productividad, junto con nuevas políticas que respeten los aportes económicos y culturales de los inmigrantes. Se notaba, sin embargo, que aunque haya un movimiento visible y fuerte de esa población, y que la migración obedezca las necesidades del capital transnacional, no existen las estructuras políticas transnacionales para contestar sus demandas.

Una pregunta frecuentemente comentada desde un enfoque en la globalización cultural, es hasta qué punto la nueva etapa del capitalismo globalizado convierte las identidades y las expresiones culturales en el mero consumismo, despolitizado y desconectado de sus contextos locales: "compro, luego existo". La identificación del consumismo extremo con la americanización cultural, y la americanización con la globalización, significa que se critica la globalización como un instrumento del control social que desmoviliza a la gente políticamente, desnacionaliza las economías, y convence a las clases pobres de que pueden (o deben) ser consumidores a todo dar. Tal proceso sólo agrava la distancia entre los deseos y la realidad (Monsiváis).

Una de las figuras centrales en los debates mexicanos y latinoamericanos sobre la relación entre el consumo y la cultura es Néstor García Canclini. Este antropólogo interdisciplinario no descarta los costos ni las ventajas de la globalización. Más bien, habla de las múltiples mediaciones debido a las cuales la globalización se define como "un conjunto de procesos de homogeneización y, a la vez, de fraccionamiento articulado del mundo, que reordena las diferencias y las desigualdades sin suprimirlas" (*La globalización*: 49). Esta definición enfatiza la naturaleza indeterminada de la actual fase hipercapitalista. Es decir, como se ve tanto en el neozapatismo, en la lucha por los derechos de los trabajadores transnacionales, o en la elección de gobiernos antineoliberales, la globalización puede producir nuevos tipos de agencia personal y económica a la vez que puede generar nuevas formas de explotación u homogeneidad cultural.

OBRAS DE CONSULTA. Colclough, Christopher y James Manor (eds.), *¿Estados o mercados?:*

el neoliberalismo y el debate sobre las políticas de desarrollo, México, Fondo de Cultura Económica, 1995 (1a. ed., 1991); Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 4a. ed, 2002; García Canclini, Néstor, *La globalización imaginada,* México, Paidós, 1999; Monsiváis, Carlos, *Los rituales del caos,* México, Ediciones Era, 2a. ed., 2001 (1a. ed., 1995); Monsiváis, Carlos, "¿Tantos millones de hombres no hablaremos inglés? (La cultura norteamericana y México)" en Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *Simbiosis de culturas: los inmigrantes y su cultura en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 500-513; Ribeiro, Darcy, *Las Américas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992; Robertson, Roland, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage, 1992; Wallerstein, Immanuel, *The Modern World System*, Nueva York, Academic, 1974 [*El moderno sistema mundial* (trad. Antonio Resines, *et al.*), México, Siglo XXI Editores, 1998].

[REBECCA E. BIRON]

hegemonía

El concepto de hegemonía ocupa un lugar central en los debates teóricos y políticos contemporáneos y ha ejercido gran influencia en el desarrollo de los estudios culturales en diversas partes del mundo. El punto de partida de las discusiones sobre hegemonía suele ubicarse en el trabajo del teórico italiano Antonio Gramsci (1891-1937). En sus *Cuadernos de la cárcel* y otros trabajos, Gramsci propuso una serie de herramientas conceptuales para entender las formas históricas concretas en que se ejerce la dominación por parte de ciertos grupos o clases sobre otros, y los mecanismos políticos y culturales que dan sustento a esas formas. Lo que buscaba Gramsci era analizar la dialéctica entre coerción y consenso dentro de ese proceso y, al mismo tiempo, superar las interpretaciones economicistas de la historia y la política al introducir de manera central el papel de la cultura dentro del análisis de la dominación.

Gramsci arriba a una comprensión de la hegemonía como una forma de dominación en la cual la coerción y la violencia no desaparecen, pero sí coexisten con formas de aceptación del poder y la dominación más o menos voluntarias o consensuales por parte de los sujetos subalternos. "Para poder ejercer el liderazgo político o hegemonía –escribió Gramsci– uno no debe contar solamente con el poder y la fuerza material del gobierno" (citada en Ruccio), sino también con la aceptación más o menos voluntaria de los sujetos dominados, aceptación que aparece crucialmente mediada por las formas culturales de interacción entre dominados y dominadores. Según el crítico literario británico Raymond Williams, el concepto de hegemonía se refiere no sólo a los "asuntos de poder político directo" sino que "incluye, como uno de sus elementos centrales, una manera particular de ver el mundo y la naturaleza y relaciones humanas" (*Keywords*: 118). Gramsci sugiere que la hegemonía implica que los valores y visión del mundo de las clases dominantes se convierten en una especie de "sentido común" compartido por los grupos dominados, en virtud del cual terminan aceptando –aunque no necesariamente justificando– el ejercicio del poder por parte de los grupos dominantes. Dicho sentido común es diseminado y adquirido a través de un proceso complejo en el que la educación, la religión y la cultura juegan un papel crucial.

Hay tres elementos que deben destacarse en la formulación gramsciana del concepto de hegemonía. Primero, el carácter dinámico del *proceso* que conduce a la hegemonía; en otras palabras, la hegemonía no es un "momento" estático en el proceso histórico, sino el resultado de un continuo cotejo de formas complejas y articuladas de dominación y resistencia. Segundo, esta formulación subraya la importancia de entender el papel activo de los grupos subalternos dentro del proceso histórico: sin una adecuada comprensión de esta función, el análisis de las formas en que se ejerce el poder resulta claramente insuficiente. Tercero, la noción gramsciana de hegemonía nos permite pensar en la articulación entre formas económicas, jurídicas y políticas de poder, por un lado, y las dinámicas de intercambio y conflicto cultural e ideológico, por otro.

El interés de Gramsci por la noción de hegemonía no era solamente metodológico, es decir, no estaba únicamente interesado en esclarecer los procesos de dominación en la historia y en el mundo contemporáneo, por el contrario, su mayor interés radicaba en la

posibilidad de construir un proyecto hegemónico alternativo: aquél que, en su visión, llevaría al poder a los grupos subalternos –un término que él también acuñó como sustituto de "clase obrera"–. Por lo tanto, su formulación de la hegemonía como un proceso que incluía de manera central a la cultura significaba que él identificaba en esta dimensión cultural un eje crucial en la constitución de una alternativa revolucionaria. Así, la propuesta de Gramsci contribuía a superar el economicismo dominante tanto en los análisis históricos y políticos como en las propuestas de organización política de los grupos subalternos. En ambos sentidos, Gramsci habría de convertirse en un hito fundamental en el desarrollo de formas menos rígidas y dogmáticas de acercarse a la teoría social y a la práctica política.

En los años setenta, un grupo de historiadores marxistas interesados en superar las versiones economicistas y reduccionistas del marxismo redescubrieron a Gramsci y utilizaron creativamente la noción de hegemonía. Autores como Eugene Genovese y Edward P. Thompson, por ejemplo, apelaron a la noción gramsciana de hegemonía para destacar el papel del sistema legal en la construcción de un sistema de dominación de clase que, al menos parcialmente, contaba con la aquiescencia de los grupos subalternos –los esclavos del sur norteamericano, en el primer caso, y los sectores plebeyos en la Inglaterra del siglo XVIII, en el segundo–. Pero es importante subrayar que para estos historiadores la hegemonía no implicaba –como algunos autores habían sugerido– la ausencia de conflicto, sino la existencia de unos parámetros sociales que permitían procesar el conflicto en formas que no pusieran en riesgo la continuidad del *status quo*. Para Genovese, por ejemplo, la hegemonía conlleva implícito el antagonismo de clase, pero también "la habilidad" de las clases dominantes para "contener aquellos antagonismos en un terreno en el cual su legitimidad no era peligrosamente cuestionada" (26). En su análisis de la esclavitud estadunidense Genovese encontró que el sistema legal "actúa hegemónicamente para convencer a la gente que sus conciencias privadas pueden estar subordinadas –de hecho, moralmente, deben estar subordinadas– a la decisión colectiva de la sociedad" (27). Al mismo tiempo, sin embargo, la aceptación por parte de los esclavos de esta hegemonía no fue enteramente pasiva ni anulaba el antagonismo de clase o la agencia de los propios esclavos, quienes convirtieron al sistema legal –y a la ideología paternalista que regía en gran parte las relaciones entre amos y esclavos– en fuentes de nociones legitimantes que estos últimos usaron para proteger sus propios derechos (Thompson).

Los planteamientos de Gramsci resultaron particularmente útiles en ese doble esfuerzo en que se hallaban empeñados estos historiadores marxistas: por un lado, buscaban repensar el marxismo más ortodoxo, aquel que veía en la dominación un mero ejercicio del poder de arriba hacia abajo; y por otro, intentaban superar los esquemas reduccionistas de "base" y "superestructura" según los cuales la cultura era una mera derivación de las estructuras políticas y productivas. El trabajo de Raymond Williams, desde la perspectiva de los estudios literarios y culturales, resultaba aquí muy cercano a estos esfuerzos.

En un terreno más polémico, el teórico y politólogo James C. Scott cuestionó la definición gramsciana de hegemonía. Scott asume que la hegemonía en el sentido gramsciano implica la ausencia de conflicto, es decir, la aceptación pasiva y voluntaria por parte de los grupos subalternos de las estructuras de dominación que los mantienen oprimidos. Hegemonía, dice Scott, "simplemente es el nombre que Gramsci le da a este proceso de dominación ideológica. La idea central detrás de esta idea es que la clase dominante controla no solamente los medios de producción física sino también los medios de producción simbólica" (*Weapons of the Weak*: 315). Gramsci, insiste Scott, se limitó a explicar "las bases institucionales de la falsa conciencia" (315). Una vez formulada esta noción de hegemonía, Scott procede a demolerla en tanto, primero, ella subestima la capacidad de los subalternos para desmitificar la ideología dominante y, segundo, supone que la aceptación pragmática por parte de los subalternos de lo que es "inevitable", social y políticamente hablando, debe ser interpretada como que para ellos es "justo". El trabajo de Scott se centra en la crítica a la idea –común entre ciertos teóricos marxistas– de que la ausen-

cia de manifestaciones de resistencia abierta y violenta (revolucionaria) por parte de los subalternos debería ser interpretada como aceptación de la dominación y sus parámetros ideológicos. Scott procede entonces a identificar las formas triviales y cotidianas de resistencia que revelarían lo que él llamó "discursos ocultos". En su interpretación, los subalternos aparecen constantemente desafiando, cuestionando y subvirtiendo el poder de los grupos dominantes, de modo que la supuesta hegemonía queda disuelta en esta proliferación de pequeños desafíos que demostrarían la falta de "conformidad" de los subalternos, por lo tanto, la ausencia de hegemonía.

Si algo unificaba los trabajos de Thompson, Genovese, Willliams y Scott era el esfuerzo por iluminar la experiencia de los sectores oprimidos en la historia. Un objetivo similar se puede encontrar en el trabajo colectivo del grupo conocido como "Estudios subalternos" de la India y, en especial, de su principal mentor, el historiador Ranajit Guha (el grupo tomó su nombre de la revista que editaban Guha y sus colaboradores, titulada *Subaltern Studies*). El grupo tomó su inspiración de la noción de "clases" o "grupos" subalternos desarrollada precisamente por Gramsci. Aunque emparentados con la perspectiva de la llamada "historia desde abajo", los integrantes del grupo adoptaron una postura política y epistemológica en muchos sentidos mucho más radical. Ellos criticaron frontalmente las versiones "elitistas" de la historia –tanto en su versión colonial como en sus versiones nacionalista y marxista– que habían invisibilizado a los subalternos. Influidos además por las corrientes posestructuralistas, Guha y sus colaboradores prestaron atención preferencial al análisis cultural y discursivo. Finalmente, cuestionaron al Estado-nación como la unidad analítica privilegiada al tiempo que colocaron la cuestión colonial en el centro de su preocupación.

En varios ensayos –algunos de ellos reunidos en el libro *Dominance Without Hegemony* [*Dominación sin hegemonía*]– Guha postuló una forma de entender la hegemonía como "una condición de dominación en la cual el momento de persuasión se sobrepone al de coerción" (103), pero su análisis lo llevó a la conclusión de que la dominación colonial en la India constituyó un caso de "dominación sin hegemonía" y acusó a la historiografía tanto colonial como nacionalista de inventar lo que él llama una "hegemonía espúrea", aquella que sugiere la colaboración voluntaria de la población india con el proyecto de dominación colonial y la virtual ausencia de resistencia (72). En los años subsiguientes, el proyecto de los estudios subalternos habría de ejercer una enorme influencia en otras latitudes, incluyendo los estudios latinoamericanos, como veremos más adelante. Su novedosa propuesta metodológica iba aparejada con una postura política bastante explícita, aunque no por ello menos polémica. Se trataba de adoptar al subalterno no sólo como objeto de análisis, sino también como sujeto de reflexión teórica y política (Chaturvedi).

En sendos trabajos, dos académicos latinoamericanistas, el antropólogo Willliam Roseberry y la historiadora Florencia Mallon, ofrecieron importantes aportes en la discusión sobre la noción de hegemonía como herramienta para analizar históricamente el ejercicio de la dominación. En su comentario a una valiosa colección de ensayos sobre la Revolución mexicana y la "negociación de la dominación" en México, Roseberry advertía que el concepto de hegemonía debe ser visto menos como una herramienta para entender el consenso que como un instrumento analítico para comprender las luchas y conflictos por el poder. Hegemonía, insiste Roseberry, no es "una formación ideológica acabada y monolítica, sino un proceso de dominación y lucha problemático y contestado" ("Hegemony": 358). Según Roseberry, esta manera de entender la hegemonía nos lleva a buscar descifrar "las maneras en que las palabras, imágenes, símbolos, formas, organizaciones, instituciones y movimientos usados por las poblaciones subordinadas para describir, entender, confrontar, acomodarse a, o resistir la dominación, son forjadas por el proceso mismo de dominación" (361). Por lo tanto, el proceso de hegemonía no culmina en una situación de completa aceptación de la ideología dominante o las condiciones de dominación por parte de los subalternos, sino en la construcción de ciertos parámetros comunes bajo los cuales se otorga sentido a la dominación y se actúa frente a ella.

Desde el lado de la historia, Florencia Mallon propuso entender la noción de hegemonía en su doble condición de *proceso* y de *punto de llegada*. En otras palabras, sugería conceptualizar la hegemonía como "proceso hegemónico" a través del cual el poder y el significado son contestados, legitimados y redefinidos, pero también como la culminación (siempre provisional y contenciosa) de dicho proceso en la formación de un nuevo balance hegemónico en el que surge un nuevo "proyecto social y moral que incluye nociones de cultura política tanto populares como de las elites" (6). Por otro lado, Mallon utiliza también el concepto de hegemonía para analizar los procesos contenciosos de lucha por el poder, no sólo a nivel del Estado-nación, sino también al interior de las comunidades indígenas o campesinas. Su libro, *Campesinado y nación*, constituye precisamente un esfuerzo por conectar dichos procesos de lo que ella llamó "hegemonía comunal" con los procesos hegemónicos que ocurren en el ámbito del Estado-nación en Perú y México.

Pero la noción gramsciana de hegemonía, como dijimos anteriormente, no sólo ha sido empleada en el análisis histórico de la dominación, sino que constituye también una herramienta muy importante en los debates en torno a los diversos proyectos políticos que aspiran a forjar una nueva "hegemonía" revolucionaria o de cambio radical. En este esfuerzo, el libro de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, marcó un hito muy importante. En este breve y denso libro los autores se propusieron repensar la cuestión de la praxis política con vistas a forjar un proyecto hegemónico alternativo, radical y socialista, pero también democrático y popular. Cuestionaron el teleologismo y economicismo del marxismo ortodoxo, así como el espontaneismo de ciertas variantes románticas de la izquierda, y propusieron como alternativa una forma de "democracia radical" como nuevo proyecto hegemónico. Admitiendo que "toda posición hegemónica está basada en un equilibrio inestable", hicieron un llamado a rechazar los "esencialismos" y avizoraron un proceso de luchas políticas en el mundo contemporáneo en el que se produce "el descentramiento y autonomía de los diferentes discursos y luchas, la multiplicación de los antagonismos, y la construcción de una pluralidad de espacios al interior de los cuales aquéllos pueden afirmarse y desarrollarse" (192). La hegemonía, concluyen Laclau y Mouffe, es el nombre que le damos a un "juego" que ocurre en el terreno de la política y cuyas reglas y actores no están nunca predeterminados. La conclusión es que se trata de un proceso abierto en el que las fuerzas del cambio deben esforzarse por construir –y controlar– la dinámica de ese juego.

Un elemento central de todas estas apropiaciones y usos del concepto de hegemonía es la atención que se da a los procesos culturales que acompañan o dan sustento al ejercicio de la dominación y la resistencia. La noción gramsciana de hegemonía entiende la cultura como un espacio de intervención y conflicto que resulta central en las formas en que se ejerce y se contesta el poder. Implica, además, una manera de analizar la totalidad social en la cual los procesos de formación del estado, la constitución de clases, el desarrollo de las culturas populares y la construcción de hegemonía, son procesos simultáneos, confluyentes y mutuamente contenciosos, sujetos a múltiples tensiones, en los que las dimensiones estrictamente "culturales" no pueden ser disociadas de las estructuras políticas y de poder que las engloban. No resulta sorprendente, por lo tanto, que en el desarrollo de los estudios culturales en América Latina el concepto de hegemonía haya ocupado un lugar central en la reflexión teórica de sus practicantes. En cierta manera, el campo de los estudios culturales se ha ido definiendo en relación con la necesidad de articular tanto teórica como políticamente las nociones (ambas de matriz gramsciana) de hegemonía y subalternidad.

Uno de los textos fundacionales de los estudios culturales latinoamericanos fue el libro *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, de Néstor García Canclini, publicado en 1989. Este libro es, entre otras cosas, como ha señalado Renato Rosaldo, un intento de poner a Gramsci en el centro de los estudios sobre las formaciones sociales latinoamericanas ("Foreward": xiii). La influencia de Gramsci en las ciencias sociales latinoamericanas, es preciso señalar,

se remonta a algunos años atrás y puede rastrearse con cierto detenimiento en el trabajo de los llamados "gramscianos argentinos" como Héctor Pablo Agosti, José Aricó, Juan Carlos Portantiero y otros (Burgos). Lo que García Canclini se propuso fue analizar las formas en que la cultura dominante (identificada por él con las prácticas consideradas "cultas" y "modernas") y la cultura popular (generalmente identificada con lo "tradicional") se intersectan, y la medida en la cual tanto la represión como la apropiación de la segunda por parte de la primera se convierten en elementos centrales en el proceso de dominación hegemónica. De ese modo, una preocupación central de su trabajo es entender "qué utilidad presta la cultura a la hegemonía" (*Culturas híbridas*: 133), es decir, cómo podemos realmente saber si la cultura juego un papel crucial o no en el ejercicio de la dominación. Conocemos, dice, las "intenciones" de las políticas modernizadoras, pero no tanto la "recepción" de las mismas, lo cual lo lleva a colocar en el centro de su atención el análisis del consumo popular de productos culturales. García Canclini sugiere que ni las perspectivas "reproductivistas" –que consideran la cultura popular como un "eco" de la cultura dominante– ni las perspectivas "idealistas" –que ven la cultura popular como una manifestación de la capacidad creadora autónoma de los grupos subalternos– logran captar la complejidad de estos procesos. Una correcta apropiación de Gramsci, sugiere García Canclini, debería abogar por una "relativización" del proceso, al reconocer a las clases populares "cierta iniciativa y poder de resistencia, pero siempre dentro de la interacción contradictoria con los grupos hegemónicos" (233).

El trabajo de García Canclini sugiere una mirada "oblicua" al problema de la relación entre cultura y dominación. "Los cruces entre lo culto y lo popular –nos dice– vuelven obsoleta la representación polar entre ambas modalidades de desarrollo simbólico, y relativizan, por lo tanto, la oposición política entre hegemónicos y subalternos, concebida como si se tratara de conjuntos totalmente distintos y siempre enfrentados" (323). Para entender este proceso en toda su complejidad debemos prestar atención a "la diseminación de los centros, la multipolaridad de las iniciativas sociales, la pluralidad de las referencias –tomadas de diversos territorios– con que arman sus obras los artistas, los artesanos y los medios masivos" (323-24). Para intentar dar respuesta a este desafío, García Canclini propone la noción de "culturas híbridas", un concepto que nos permitiría superar las estériles dicotomías entre "hegemónico" y "subalterno". Se trata, con esto, de analizar las "actividades solidarias o cómplices" entre ambos grupos, revelando así la medida en la que ellos "se necesitan" (324). El concepto de hibridación –discutido en otra entrada de este diccionario– se convierte en la propuesta teórica que García Canclini ofrece para entender las complejas relaciones entre hegemonía y resistencia, una propuesta que tuvo una notable influencia en el desarrollo de los estudios culturales latinoamericanos en los años noventa (Sarto, introducción a la sección II, "Foundations" de Sarto, Ríos y Trigo: 181).

La fundación del "Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos" en 1992, y de manera más general la influencia de los estudios subalternos de la India sobre los estudios culturales latinoamericanos, abrieron nuevas perspectivas en la reflexión sobre los conceptos relacionados de hegemonía y subalternidad (véase la entrada sobre subalternismo en este diccionario). Aunque no es posible encontrar una posición homogénea al interior de quienes formaron parte de aquel grupo (disuelto en el año 2000) o entre quienes se han sentido cercanos al trabajo de Guha y sus colaboradores, sí podemos resaltar como elemento común el esfuerzo por repensar y desmontar las lógicas culturales que acompañan y sostienen las diversas formas de dominación hegemónica, así como el interés por contribuir a formar proyectos contrahegemónicos de cambio social. En cuanto a lo primero, como sostiene Ileana Rodríguez, los estudios subalternos enfatizaron la "imposibilidad" de separar lo político de lo cultural ("Reading": 6). En lo segundo, los "estudios subalternos" en América Latina representaron un esfuerzo por contribuir a la construcción (teórica y política) de un nuevo proyecto hegemónico sustentado en una revaloración del sujeto subalterno. El manifiesto fundador del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos lo planteaba claramente: su proyecto era tanto académico como político y apuntaba a trabajar por

un "orden mundial democrático" sustentado en las "nuevas relaciones entre nosotros y aquellos contemporáneos a quienes convertimos en objetos de estudio" (Latin American Subaltern Studies Group: 142, 146). Estas relaciones no han sido fáciles de imaginar en términos teóricos ni de implementar en términos prácticos. La irrupción de los estudios subalternos en el escenario latinoamericanista representó una inyección de energía teórica y política pero también trajo consigo desafíos y desencuentros. Por un lado ofreció una posible salida al *impasse* producido por la crisis de la izquierda marxista y socialista, aunque pronto reveló las complejidades y paradojas del intento de construir un proyecto alternativo que conectara a los académicos subalternistas en Estados Unidos con los sujetos subalternos latinoamericanos. Por otro lado, adoptó una perspectiva teórica que algunos –entre ellos el propio García Canclini– habrían de ver como dicotómica y reduccionista.

Los estudios culturales, ha sugerido John Beverley, permitirían precisamente superar la supuesta bipolaridad rígida entre hegemonía y subalternidad por vía de una mayor atención a la compleja dinámica cultural de la sociedad civil (The "Im/Possibility": 53). Pero al mismo tiempo, otros autores como Hernán Vidal han cuestionado la escasa preocupación política de muchos de los practicantes de los estudios culturales ("Restaurar lo político"). Este aparente desencuentro entre una mayor atención a la cultura y un cierto desinterés por las dimensiones políticas nos deja, por lo tanto, con un desafío: cómo conectar las prácticas académicas de los estudios culturales con los debates en torno a la forja de nuevos proyectos de cambio social para las sociedades latinoamericanas. John Beverley se muestra optimista: "los estudios culturales preparan/anticipan/legitiman la necesidad/posibilidad de una revolución cultural" ("Postscriptum": 588). Creemos que hay razones para compartir, cautelosamente, ese optimismo. Al lado de preocupaciones bastante bien establecidas sobre temas como derechos humanos, memorias colectivas, las relaciones entre cultura y cambio social, las políticas de la identidad, y muchos otros, se ha generado recientemente un notable interés por el estudio de lo que se ha llamado "nuevos saberes" y "nuevas epistemologías" (Mato, *Estudios y otros prácticas*: recientemente, la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) inició un ambicioso proyecto transnacional sobre este tema, que abre un enorme espacio de posibilidades para repensar la política y la cultura). Por otro lado, el valioso trabajo colectivo que coordina Doris Sommer sobre "agentes culturales" recoge también las preocupaciones sobre cómo conectar las formas de producción cultural con proyectos de transformación no necesariamente "revolucionarios" en el sentido clásico del término, pero sí comprometidos con los esfuerzos de democratización de las sociedades latinoamericanas (*Cultural Agency*). La confluencia de lo político y lo cultural que se aprecia en estos y otros esfuerzos es, quizá, el mayor aporte colectivo de los estudios culturales en el desafío de construir un nuevo proyecto (hegemónico) democrático, plural e inclusivo.

OBRAS DE CONSULTA. Burgos, Raúl, *Los gramscianos argentinos: cultura y política en la experiencia de pasado y presente*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004; Dube, Saurabh (coord.), *Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999; Genovese, *Eugene, Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Nueva York, Vintage, 1976; Guha, Ranajit, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard University Press, 1997; Guha, Ranajit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Crítica, 2002; Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1984 [*Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1987]; Latin American Subaltern Studies Group, "Founding Statement", en John Beverley *et al.*, (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1995; Mallon, Florencia, *Campesinado y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, CIESAS, 2004 [*Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press, 1995]; Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (eds.), *Debates post coloniales: una introducción*

a los estudios de la subalternidad, La Paz, Editorial Historias, 1997; Roseberry, William, "Hegemony and the Language of Contention", en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, eds., *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, Duke University Press, 1994, pp. 355-366; Ruccio, David F., "Unfinished Business: Gramsci's Prison Notebooks", *Rethinking Marxism*, 18, 1, 2006, pp. 1-7; Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 2000; Scott, James C., *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale, 1985; Thompson, E. P., *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act*, Nueva York, Pantheon, 1975; Williams, Raymond "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory", *New Left Review*, 82, 1973, pp. 3-16.

[CARLOS AGUIRRE]

heterogeneidad

El término "heterogeneidad" tal y como se emplea en la actual crítica cultural latinoamericanista es, en su mayoría, la creación del crítico peruano Antonio Cornejo Polar (1936-1997). Sin embargo, como se verá más adelante, también existen otras vertientes importantes del concepto, sobre todo la del antropólogo Néstor García Canclini. El "discurso heterogéneo" de Cornejo se define como un discurso cuyo productor pertenece a un mundo culturalmente distinto al mundo de su referente. Ejemplos de tal fenómeno, según Cornejo, incluyen las crónicas de la conquista, la literatura indigenista, la gauchesca y la negrista, entre otras. En todos estos casos, el discurso distorsiona su referente –por ejemplo, el mundo indígena– porque ese discurso es el producto de un mundo ajeno al mundo que describe. Pero Cornejo dice que no hay que enjuiciar a estos discursos por su falta de verosimilitud sino reconocer que precisamente en esta falta radica su verdad más fundamental. Cornejo, entonces, rechaza la referencialidad como base de una interpretación crítica de estos textos. Inútil esperar a que la literatura indigenista capte de forma rigurosa la realidad indígena; está escrita desde una perspectiva no sólo ajena sino también antagónica y dominante con respecto al mundo indígena. Hablando de los que, como Mario Vargas Llosa, enjuician a la literatura indigenista por su visión distorsionada, Cornejo dice, "consideran como defecto lo que es la identidad más profunda del movimiento y a la larga le exigen que deje de ser lo que es: indigenismo, para convertirse en lo que en ningún caso puede llegar a ser: literatura indígena" ("El indigenismo": 18). Lo que estos textos heterogéneos revelan, plantea Cornejo, es la condición fragmentada y fracturada de las naciones latinoamericanas, condición que la literatura está destinada a reproducir, no a solucionar.

El concepto de heterogeneidad emerge en los años setenta en parte como intervención en la coyuntura política del Perú y la bancarrota ideológica del concepto de "mestizaje" mediante el cual se pretendía lograr la tan anhelada unidad nacional. Ante la propaganda triunfalista del gobierno militar de Velasco, Cornejo insiste que la unidad nacional es quimérica, producto de un estado de represión y no de la democracia genuina y el respeto por los pueblos indígenas, y que todavía no se ha superado el legado colonial del país. Pero aún más importante para determinar el desarrollo del concepto de heterogeneidad, son los debates en torno a la literatura latinoamericana que responden a los cambios profundos en el panorama literario ocasionados por el llamado boom de la novela. ¿Qué tipos de literatura y de crítica pueden considerarse representativas de la región? ¿Cómo definir esta entidad, recién inventada, de "literatura latinoamericana"? A raíz de su éxito internacional, algunos de los novelistas del boom hablan de la "universalización" de la literatura latinoamericana, planteamiento que genera un contradiscurso, por parte de los críticos literarios políticamente comprometidos, en torno a la necesidad de un mayor reconocimiento de las particularidades culturales e históricas de la región y de cómo éstas se manifiestan en la esfera literaria. Cornejo, junto con otros críticos, tales como Roberto Fernández Retamar, Agustín Cueva, Noé Jitrik, Ángel Rama, y Antonio Candido, entre otros, insisten que sólo una literatura que testimonie –sea de forma conciente o inconciente– de esa "pecularidad diferencial" del ser latinoamericano, puede ser considerada auténti-

camente representativa. Surge una serie de conceptos críticos para nombrar y explicar esa particularidad en el campo literario, entre ellos, la "heterogeneidad literaria".

Empleando el vocabulario del pensador peruano José Carlos Mariátegui, un intelectual vanguardista y socialista de enorme influencia, Cornejo argumenta que la narrativa más representativa de la región es la que refleja la naturaleza "no-orgánicamente nacional" de las sociedades latinoamericanas. Por "no-orgánicamente nacional", entiéndase la fragmentación cultural en mundos opuestos y antagónicos en el seno del país, su división jerárquica en un mundo letrado contra un mundo oral, urbano contra rural, occidental contra indígena, etc. La necesidad de preservar la dominación del mundo occidental sobre el mundo indígena, trae como consecuencia la deformación de sus clases sociales por el "colonialismo supérstite", y la resultante incapacidad de las élites de orientar el país hacia el progreso moderno y a la prosperidad. Mariátegui buscaba convertir la nación no-orgánica en nación orgánica mediante el socialismo.

La literatura que refleja esa realidad nacional des-integrada es "literatura heterogénea". Se trata, dice Cornejo, "de literaturas situadas en el conflictivo cruce de dos sociedades y dos culturas" ("El indigenismo": 8). Pero no es cuestión de reflejar esa realidad conflictiva al nivel del contenido, sino al nivel del "modo de producción textual", o sea, al nivel del mismo sistema literario y de cómo éste funciona dentro de la nación no-orgánica. El sistema literario participa en la reproducción de la fractura nacional porque la materia prima de la literatura nacional –la escritura– hace que la literatura sólo se produzca y circule dentro de uno de los mundos –el mundo occidental– sin lograr cruzar el puente hacia el mundo indígena. Es un sistema cerrado, exclusivo. Sus intentos de ser inclusivo fracasan porque no puede escapar de su naturaleza escrita y, por ende, de su condición ajena a la naturaleza oral de la producción literaria indígena, según Cornejo.

Además, ese sistema literario funciona como pieza clave en el discurso ideológico que legitima la imposición del occidente sobre el mundo indígena. Al poner énfasis en la letra, Cornejo insiste en la producción literaria en tanto acto o evento social que toda instancia crítica debe tomar en cuenta. Y la producción literaria *escrita*, dice Cornejo, tanto de las crónicas como de la literatura indigenista, tiene un significado histórico particular: la letra es el signo de la diferencia entre colonizadores y colonizados. De allí la creciente importancia simbólica, en la obra de Cornejo, de la escena primordial de Cajamarca en 1532 entre el padre Valverde y Atahuallpa, cuando el Inca, no pudiendo "escuchar" la palabra de la Biblia, la arroja al suelo, desatando la violencia española (*Escribir en el aire*: 20-43). Todo texto letrado andino, afirma Cornejo, reproduce este primer encuentro. No puede más que afirmar la diferencia entre colonizadores y colonizados, por más que quiera denunciarla o erradicarla. Esto podría considerarse el meollo del concepto de literatura heterogénea. Como dice Cornejo en 1978, en el último párrafo de su artículo, "Al igual que todas las literaturas heterogéneas […] el indigenismo no se agota en la representación realista de su referente […] se realiza más bien como reproducción literaria de la estructura e historia de sociedades desintegradas como son las de los países andinos" ("El indigenismo": 21).

Desde la perspectiva de este concepto de lo literario, la literatura no puede reconciliar un antagonismo del que forma parte, del que, por su propia enunciación, contribuye a endurecer. El concepto de la heterogeneidad ofrece una visión de la literatura como políticamente débil, pero cargada todavía de un peso cultural e histórico enormemente fuerte, tan fuerte que determina su significado muy por encima de las intenciones del autor. El poder de la literatura en tanto testimonio social no emana de lo que su creador ha querido representar, sino de lo que sin querer dice, en la reproducción de los conflictos sociales aún por resolver. Podríamos decir que el concepto de "heterogeneidad" presupone la "muerte del autor" (Barthes, "Death").

En su último libro Cornejo admite que el intento de encontrar una teoría literaria latinoamericana fracasó, pero no abandona su intento de dar razón de la literatura "que funciona en los bordes de sistemas culturales disonantes, a veces incompatibles entre sí" (*Escribir*: 11). El concepto de heteroge-

neidad es matizada a la luz de las teorías posestructuralistas del sujeto, llegando Cornejo a plantear que la heterogeneidad se encuentra no sólo en la relación entre dos mundos-culturas, sino en el seno mismo de estos mundos y de sus emisores. Si el concepto empezó como un intento de entender el papel de la literatura en el funcionamiento de los sistemas de diferenciación, de raigambre colonial, que impedían la formación de naciones "orgánicas" latinoamericanas, termina aproximándose más a una simple apreciación y reconocimiento de la diferencia, la pluralidad, la contradicción y la inestabilidad que marcan toda identidad, tanto individual como colectiva.

En los años posteriores a la muerte de Cornejo se publican numerosas colecciones de ensayos sobre su obra, parte del proceso de contextualizar, ampliar y matizar sus planteamientos. Tal ocurre, por ejemplo, en un artículo de William Rowe sobre la oposición entre oralidad y escritura en la obra de Cornejo. La propuesta de Rowe es señalar "las limitaciones de esa fábula historicista e identitaria que habla de la letra opresora que impide la expresión de la voz de la población marginada por 'la ciudad letrada'" (226). Rowe plantea que, "al desterrar la escritura del ámbito de la voz, se idealiza y adelgaza a ésta, quitándole sus relaciones densas con una gama de prácticas textuales, visuales y manuales" (225). A la luz de estas reflexiones, se podría argumentar que, aunque el encuentro entre Atahuallpa y Valverde es de inmenso poder simbólico, quizá no sea adecuado para entender la relación entre identidad indígena y cultura letrada. Por lo menos habría que decir que no es una de puro antagonismo.

El ámbito de influencia del concepto de heterogeneidad crece en ese periodo y proliferan nuevas "aplicaciones" de la heterogeneidad literaria que la extienden más allá del ámbito andino. En especial, el concepto encuentra eco con algunos de los planteamientos de los estudios subalternos latinoamericanistas (véase Beverley, "Siete aproximaciones"; Moreiras, *Exhaustion*). Éstos recurren al concepto de heterogeneidad para enjuiciar a otro concepto surgido de los años setenta, la "transculturación narrativa", creación del crítico uruguayo Ángel Rama, y para criticar a todo modelo de nación que implicaría la subordinación, sino desaparición, de los pueblos indígenas como tales. Por un lado, no hay que olvidar hasta qué punto Rama y Cornejo tuvieron posturas críticas comunes, sobre todo en los años cuando Cornejo empezaba a desarrollar el concepto de heterogeneidad. Estas convergencias se ven en sus posturas frente a, por ejemplo, la obra de José María Arguedas, o la universalización de la literatura latinoamericana por vía del boom. De hecho, Cornejo se veía a sí mismo como seguidor de la línea abierta por Rama en su análisis de Arguedas ("El indigenismo": 8). Pero por otro lado, no hay duda de la existencia de divergencias entre Rama y Cornejo en sus visiones de las culturas nacionales latinoamericanas, el uno abogando por la unidad cultural, el otro insistiendo en las fracturas profundas que la cultura nacional no puede ni debe soldar. También es cierto que Cornejo mismo, en algunos textos cortos de los años noventa, criticó directamente los postulados de Rama sobre el mestizaje y la transculturación (véase el breve artículo "Mestizaje, transculturación, heterogeneidad", y también "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas", de publicación póstuma). Habría que recalcar otra importante divergencia entre Rama y Cornejo sobre el papel asignado a la literatura y a la crítica literaria en tanto partícipes de una contemporaneidad conflictiva. En su visión del drama latinoamericano, Rama pondrá a los escritores mismos –tanto Arguedas como Juan Rulfo, Gabriel García Márquez y otros– en el centro del escenario, protagonistas heroicos del destino histórico del continente. Pero Cornejo se niega a celebrar al escritor en tanto héroe creativo. Desplaza al escritor del centro del análisis, abriendo así la posibilidad de una lectura sintomática de la literatura.

Otro pensador cuyo trabajo hace referencias importantes a la heterogeneidad es Néstor García Canclini en su obra fundamental *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad* (1990). Su concepto de "heterogeneidad multitemporal" (entiéndase "heterogeneidad temporal" o "multitemporalidad") se refiere a la presencia de múltiples temporalidades históricas, cada una caracterizada por condiciones socioeconómicas específicas, que coexisten

en las naciones latinoamericanas. Una temporalidad no es solamente un periodo de tiempo, más bien se refiere a un modo particular de concebir y vivir el tiempo. Por ejemplo, una temporalidad moderna se diferencia de una temporalidad posmoderna, una temporalidad artesanal de una temporalidad industrial, etc. El concepto parece haber sido adoptado del pensador marxista Perry Anderson (*Culturas híbridas*: 70), pero en el uso de García Canclini el término "heterogeneidad multitemporal" va más allá del marxismo. Tiene una doble matiz, antropológica y sociológica: se trata de entender la diversidad de orden cultural y geográfica (identidades étnicas y locales) y la desigualdad creada por el sistema político-económico transnacional (participación subordinada en el capitalismo) (235).

Según García Canclini, más que un lastre en el camino progresivo hacia la modernidad, la multitemporalidad es parte intrínseca de la modernidad latinoamericana y es, además, lo que posibilita y da forma a sus expresiones estéticas e ideológicas. Dice, "el modernismo no es la expresión de la modernización socioeconómica sino *el modo en que las élites se hacen cargo de la intersección de diferentes temporalidades históricas y tratan de elaborar con ellas un proyecto global*" (71, cursivas en el original). La meta de García Canclini es entonces "generar otro modo de concebir la modernización latinoamericana" (15). En vez de entender la modernización como la implantación de una fuerza externa destructora de "lo tradicional y lo propio", García Canclini propone ver la modernización como un proceso compuesto por diversos intentos de "hacerse cargo" de la heterogeneidad multitemporal: la modernización como proceso mediante el cual los latinoamericanos intervienen en la construcción de su mundo.

Al igual que Cornejo Polar, García Canclini parte de la necesidad de reconocer la coexistencia de diversas temporalidades dentro de cada nación. Quiere entender cómo esa realidad ha conformado la modernidad latinoamericana y cuáles son los retos políticos que ocasiona. Critica todo intento de ocultar estas diferencias, y se pregunta por la mejor forma de responder a la desigualdad. Pero a diferencia del pensador peruano, García Canclini postula que esta heterogeneidad produce una "hibridación" fundamental de la sociedad, en la que no existe clara división entre lo tradicional y lo moderno, o entre lo culto, lo popular y lo masivo (14). Si bien existen múltiples temporalidades en cada nación, ésas terminan conformando una modernidad, pero de naturaleza "híbrida".

Vale decir que el término "heterogeneidad" también tiene otra genealogía que converge con la latinoamericanista en la obra del politólogo Ernesto Laclau. En su libro *On Populist Reason* (2005), Laclau utiliza el concepto de "heterogeneidad social" para describir una dinámica política en la que participan sujetos "exteriores" al espacio discursivo común (140). Ese uso de la noción de "heterogeneidad" surge a partir de la reexaminación, en los años ochenta, del concepto marxista del "proletariado lumpen", para dar cuenta de las prácticas políticas de los sujetos sociales que el pensamiento marxista ortodoxo marginalizaba y descalificaba (véase el artículo de Stallybrass). Si bien no parece haber una filiación directa entre ese uso de "heterogeneidad" y el de Cornejo, los dos comparten rasgos importantes. Ambos se refieren a una situación política marcada por la falta de un espacio discursivo común entre diversos actores sociales, por la incomensurabilidad que existe entre –para citar sólo un ejemplo– el horizonte ideológico que configura las demandas de grupos indígenas y el horizonte ideológico que configura las demandas de la clase obrera.

El caso de García Canclini es otro, ya que su concepto de heterogeneidad queda subordinado en última instancia al concepto de hibridación; o sea, García Canclini sí postula la existencia de algunos espacios comunes, imperfectos y a veces fracasados, creados por las instituciones del Estado-nación. En todo caso, habría que postular que cada uno de estos usos diversos del concepto "heterogeneidad" surge como un intento de teorizar los límites del pensamiento marxista –sin abandonar el horizonte de justicia social– frente a sujetos cuya conciencia política e identidad colectiva no se forman según la lógica de clase y a sociedades cuyo desarrollo no se desenvuelve dentro de esquemas históricos progresistas, teorizaciones inspiradas por pensadores tales como Mariátegui, Gramsci y Benjamín.

OBRAS DE CONSULTA. Beverley, John, "Siete aproximaciones al 'problema indígena'" en Moraña, Mabel (ed.), *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburgh, 1998, pp. 243-283; Bueno Chávez, Raúl y Nelson Osorio Tejeda (eds.), *La trayectoria intelectual de Antonio Cornejo Polar*, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XXV, núm. 50, 1999, pp. 5-306 (número especial); Cornejo Polar, Antonio, "El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año IV, núms. 7-8, 1978, pp. 7-21; Cornejo Polar, Antonio, "Mestizaje, transculturación, heterogeneidad", en Mazzotti, José Antonio y U. Juan Zevallos Aguilar (ed.), *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Asociación Internacional de Peruanistas, Philadelphia, 1996, pp. 54-56; Higgins, James (ed.), *Heterogeneidad y literatura en el Perú*, Lima, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2003; Laclau, Ernesto, *On Populist Reason*, Londres, Verso, 2005 [*La razón populista* (trad. Soledad Laclau), México, Fondo de Cultura Económica, 2006]; Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era, 1979 (edición original de 1928); Mazzotti, José Antonio y U. Juan Zevallos Aguilar (eds.), *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Philadelphia, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996; Moraña, Mabel (ed.), *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998; Rowe, William, "Sobre la heterogeneidad de la letra en *Los ríos profundos*: una crítica a la oposición polar escritura/oralidad" en Higgins, James (ed.), *Heterogeneidad y literatura en el Perú*, Lima, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2003, pp. 223-251; Stallybrass, Peter, "Marx and Heterogeneity: Thinking the Lumpenproletariat", *The Margins of Identity in Nineteenth-Century England*, edición especial de *Representations,* núm. 31, 1990, pp. 69-95.

[ESTELLE TARICA]

hibridez

En líneas generales, el término "hibridez" o "hibridación" da cuenta de los procesos y resultados de la mezcla de diferentes culturas en América Latina. El término ocupa un lugar destacado en el pensamiento y discurso crítico sobre América Latina junto a otros términos que, en la misma tradición, han procurado explicar la diversidad de la realidad cultural latinoamericana y sus debates entre la conciliación y el conflicto. Los que marcaron con más fuerza el vocabulario y las conceptualizaciones críticas de los estudios literarios y culturales fueron los de mestizaje (Vasconcelos, Rojas), transculturación (Ortiz, Rama), heterogeneidad (Cornejo Polar), "literaturas alternativas" (Lienhard) y más recientemente "zona de contacto" (Pratt). Es a partir del texto de Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad* (1989), cuando el término hibridación alcanza mayor precisión conceptual en los estudios culturales latinoamericanos, así como mayor difusión, aceptación y controversia en el debate intelectual. En *Culturas híbridas*, la hibridación se piensa como un fenómeno indefectiblemente asociado a la modernidad, tal y como ésta se configura en la lógica del mercado productor de consumidores y rearticulador de identidades ciudadanas en la globalización y en las intersecciones entre la cultura de élite, la industria cultural y la cultura popular, así como el papel que el estado y los organismos privados juegan en los procesos generados por las reglas de producción simbólica de los bienes culturales.

Ya en el discurso de la conquista y colonización, nutrido de referencias grecolatinas, las formas producidas por la interacción racial y cultural se calificaron peyorativamente. El franciscano Mendieta, en México, designa al resultado de la mezcla como "quimera", es decir como un "monstruo que echa fuego por la boca y tiene cabeza y cuello de león, vientre de cabra y cola de dragón" (Covarrubias 1611, 1943 [citado por Lienhard: 134]). El término "quimera" introduce e instituye en América Latina la imagen de la monstruosidad asociada a la mezcla producto de la coexistencia del colonizador y el colonizado y busca plasmar el

carácter altamente conflictivo de la misma (Lienhard: 133). De un modo similar, el término hibridez arrastra connotaciones peyorativas en ciertos sectores de la crítica latinoamericana y en cierto sentido, esto se debe a un lastre de influencia del pensamiento decimonónico, cuando se creía también que la hibridación perjudicaba el desarrollo racial o social. El crítico peruano Cornejo Polar advirtió sobre los riesgos de trasladar términos y conceptos de la biología a las ciencias sociales y utilizarlas como metáforas explicativas de su funcionamiento ("Mestizaje e hibridez"). Los individuos híbridos como la mula, advierte Cornejo Polar, son estériles. Sin embargo, García Canclini responde que en 1870 Mendel demostró que las hibridaciones genéticas en botánica aumentan la calidad y el rendimiento de alimentos y derivados, como en el caso de cereales, flores y el café, al acrecentar su capacidad de supervivencia y adaptación a su hábitat ("Noticias recientes"). Esta importación del concepto de hibridación de la biología a las ciencias sociales se volvería útil en virtud de su poder explicativo y su consistencia teórica. Por su parte Jean Franco ha señalado que el término hibridez ha postulado un nuevo desplazamiento semántico al trasladar las explicaciones sobre la mezcla y la interacción cultural del terreno de la zoología (y las teorías racialistas del positivismo) donde se enclavaba el concepto del mestizaje, a la botánica, abriendo el campo a nuevas posibilidades y realizaciones del concepto. Reconociendo que tanto el mestizaje como la hibridación presentan problemas teóricos en el traspaso de sus disciplinas de origen al terreno de la cultura, Franco sostiene que frente a la noción de mestizaje, "que sugiere que la cultura brotó naturalmente de una cópula", la hibridación es una metáfora botánica "estrechamente relacionada con la noción de la cultura como cultivo" (59). Para Canclini, el concepto de hibridez contribuye a identificar y explicar "múltiples alianzas fecundas" y alejarse de los discursos biologicistas de la raza. García Canclini distancia con claridad el concepto de hibridez de las mezclas raciales, "a las que suele referirse el concepto de mestizaje" (*Culturas híbridas*: 15) y del sincretismo, con el que se designa a las fusiones religiosas. Más allá de las ventajas o desventajas de la metáfora transdisciplinaria usada por García Canclini, la crítica de Cornejo Polar al concepto de hibridez se asienta en una visión celebratoria de las alianzas fecundas de la hibridación que opaque la visibilidad de las asimetrías reales de poder y prestigio en los mundos latinoamericanos, "desgajados y beligerantes" ("Mestizaje e hibridez").

A partir de debates como éste, el concepto de hibridez se inserta en una tradición de pensamiento latinoamericano y se ubica en la línea de las proposiciones teóricas para explicar la mezcla y la interacción cultural inaugurada en el siglo XX por los pensadores del mestizaje como Vasconcelos, Ricardo Rojas y Pedro Henríquez Ureña y su desmantelamiento de antiguas teorías raciales esencialistas. Unos decenios más tarde, en 1940, y en esta misma línea, se articuló al debate el concepto de transculturación, propuesto por el antropólogo cubano Fernando Ortiz. El concepto de transculturación apuntaba a reformular el papel pasivo según el cual la antropología tradicional pensaba a las culturas colonizadas de acuerdo al concepto de aculturación. El concepto de transculturación, pensado en su generalidad para los contactos entre las culturas africanas, nativas americanas y europeas en América, subraya la originalidad y la creatividad de las culturas populares insistiendo en su papel activo ante los intercambios con la cultura del colonizador (Lienhard: 134). Ángel Rama, con su propuesta de la transculturación narrativa, extendió el concepto de la antropología de Fernando Ortiz hacia el estudio de la narrativa de autores como José María Arguedas, Gabriel García Márquez y Augusto Roa Bastos, entre otros, para hablar del papel creativo en los modos de apropiación de los modelos metropolitanos por parte de la literatura local y sus formas de relecturas de lo propio y lo ajeno en los procesos de creación literaria.

Por su parte, Antonio Cornejo Polar propuso el concepto de heterogeneidad o literaturas heterogéneas para identificar aquellas literaturas cuyos elementos constitutivos no pertenecen a los mismos universos culturales. En las literaturas heterogéneas al menos una de las diferentes etapas que Cornejo Polar visualiza en los procesos literarios: ya sea la producción, el referente, la circulación o la recepción, no pertenece al universo

sociocultural de las otras. Así, las literaturas indigenistas con autores y lectores letrados o cultos y referentes del universo indígena serían el ejemplo más claro de las literaturas heterogéneas. En este mismo sentido Martin Lienhard propone el concepto de literaturas alternativas para designar aquellas producciones que circulan en los márgenes tanto de los circuitos hegemónicos como de las subsociedades orales-populares, justamente por estar dirigidas igualmente a un lector "alternativo". En el caso de las sociedades andinas, se trataría de un lector bilingüe, capaz de comunicarse en español y quechua (o aymara) y capaz de moverse en ambos circuitos con eficacia. Arguedas, al integrar el quechua coloquial a su narrativa en español, transgrede los cánones de la literatura culta escrita en español así como las normas tradicionales de la poesía quechua ancestral. Para Lienhard, la narrativa de Arguedas integra el *corpus* de las literaturas alternativas.

En su libro *Imperial Eyes* (1992), Mary Louise Pratt utiliza el término "zona de contacto" para nombrar la copresencia temporal y espacial de sujetos pertenecientes a culturas histórica y geográficamente separadas en el pasado. Pratt se vale del término especialmente para señalar la interacción y la formación de las subjetividades en la intersección cultural de los encuentros coloniales, donde la copresencia, a menudo, implica relaciones de poder radicalmente asimétricas (7). La idea de la zona de contacto pone de relieve la actuación de las subjetividades dentro de un conjunto o marco socio-político, económico y cultural, es decir, recoge las múltiples variables que condicionan y explican el contacto y sus asimetrías relacionales. Con este concepto, Pratt articula los estudios del viaje imperial a los análisis del discurso colonial y la transculturación narrativa.

Desde las teorizaciones sobre el mestizaje y a lo largo de toda esta línea de pensamiento crítico, el foco estuvo puesto en la mezcla específicamente referida a las interacciones de la cultura europea con la africana y la indígena americana, designada a menudo como "local" o "tradicional". El aporte fundamental de *Culturas híbridas* es el de haber resaltado, a través del concepto de hibridez, la característica particular de las relaciones interculturales en el contexto de la modernidad, específicamente en lo que se refiere a las transformaciones y negociaciones de las culturas locales, ya sea populares o de élite, en contacto con las tecnologías de la industria cultural dentro de un mercado global. Así, la hibridación se asociará por lo general y según el estudio de García Canclini, a la lógica del mercado, a las tecnologías masivas de difusión y consumo, a la globalización de la cultura, al descentramiento de las prácticas y de las ideologías homogeneizadoras de los estados nacionales. Si bien estas consideraciones estaban implícitas en conceptos como transculturación y heterogeneidad de Rama y Cornejo Polar, García Canclini puso énfasis, a través del concepto de hibridación, en el análisis de casos que echaban luz sobre las relaciones de lo local con lo global dentro de los procesos de la modernización. Es así como la hibridez no puede comprenderse como propuesta conceptual sin atender a la problemática de la modernidad en América Latina. El concepto de hibridez pretende examinar el modo en que el arte culto de vanguardia y la cultura popular se relacionan con el mercado simbólico y económico, con los avances tecnológicos y con las matrices tradicionales de largo arraigo cultural. García Canclini se pregunta: "¿Qué buscan los pintores cuando citan en el mismo cuadro imágenes precolombinas, coloniales y la industria cultural, cuando las reelaboran usando computadoras y láser? (*Culturas híbridas*: 14). García Canclini indaga en los modos en que los medios electrónicos difunden masivamente el arte culto y el folclor y las maneras en que la música culta y el rock se "renuevan" en las metrópolis, incorporando ritmos populares asiáticos y africanos (14). Para explicar estos procesos o estrategias de hibridación, García Canclini se vale del término prestado de la economía, "reconversión". Los tipos de reconversión económica y simbólica no son utilizados como estrategias de los sectores hegemónicos o la industria cultural exclusivamente, sino que se actualizan también en la práctica cotidiana de los sectores populares, como la de los migrantes campesinos que adaptan sus saberes para vivir en la ciudad, así como sus artesanías y productos para el consumo urbano. García Canclini ve en la "reconver-

sión" de estas identidades y sus producciones las estrategias de la hibridación para entrar y salir de la modernidad.

El concepto de hibridez está estrechamente vinculado a los contextos políticos y económicos nacionales y transnacionales. La problemática de la hibridez llama la atención sobre los modos en que el Estado y las empresas privadas transnacionales se disputan la delimitación de los beneficios simbólicos y lucrativos de los bienes culturales de los que se hacen responsables. El Estado y las instituciones privadas describen y organizan estilos de acciones culturales diversas. Para Canclini, mientras el Estado se responsabiliza de la preservación y usufructo del patrimonio histórico y tradicional, la iniciativa privada se encarga de la promoción de la cultura moderna. A pesar de apuntar acciones culturales divergentes, ambos buscan obtener algún beneficio de las prácticas que organizan. En el caso del Estado, el beneficio es principalmente simbólico puesto que las acciones culturales legitimarían su mantenimiento. En el caso de los organismos privados, las acciones culturales se vuelven principalmente lucrativas y contribuyen a afianzar una imagen no interesada de la expansión económica global (*Culturas híbridas*: 86). Estudiar la hibridación supone asimismo entender la reconversión del estado en su papel de agente cultural y sus negociaciones en cuanto al capital simbólico en el mercado transnacional.

Culturas híbridas y el concepto de hibridación pusieron fundamentalmente tres cuestiones en debate: la primera fue el afianzamiento/desmantelamiento de binarismos u oposiciones abruptas como la de lo tradicional contra lo moderno, lo culto contra lo popular o lo culto contra lo masivo. García Canclini focaliza su estudio en la impureza en la que se tejen los géneros y jerarquías culturales. La segunda cuestión que instauró en el debate *Culturas híbridas* fue la del papel de las disciplinas encargadas de abordar la hibridación, y las separaciones académicas tradicionales según las cuales la historia del arte y la literatura se hacen cargo del estudio del arte culto, la antropología limita sus investigaciones a lo popular y los estudios de comunicación examinan las producción y el consumo masivo de la industria cultural. García Canclini propone que la hibridación debe darse en las disciplinas para que éstas brinden herramientas que permitan a los investigadores circular por los diferentes niveles de la producción cultural. Es necesaria la comunicación entre niveles y disciplinas que expliquen y recorten objetos de estudios más complejos. Este trabajo disciplinar conjunto posibilitaría una mayor comprensión de la tercera cuestión en debate en *Culturas híbridas*: la de los procesos contradictorios y complejos de la modernidad en América Latina, sus desniveles y desigualdades, sus "innovaciones truncas" su "heterogeneidad multitemporal" y el modo en que diversos sectores nacionales se hacen cargo de ella. Para hablar de la coexistencia de múltiples temporalidades en América Latina, Canclini retoma el estudio de Perry Anderson sobre el surgimiento de los modernismos europeos de principios de siglo xx y su postulación de que la fecundidad de los mismos se debió al hecho de haberse originado en contextos donde las modernizaciones político-económicas no eran estructurales ni parejas, es decir, por florecer en países de la Europa continental, donde convivían múltiples temporalidades históricas con un desarrollado academicismo (pensar en el cubismo parisino o el futurismo italiano, por ejemplo). Estos modernismos culturales surgieron en los contextos de compleja modernización estructural en los que se combinaban formas de un pasado clásico o retrógrado, semiaristocrático, con adelantos técnicos que cambiaban presurosa y abruptamente las relaciones sociales de producción y con movimientos políticos de insurgencia que creaban la visión de futuros políticos inopinados. De un modo similar en América Latina, los modernismos culturales no serían la expresión de modernidades socioeconómicas parejas sino el modo en que "la élites se hacen cargo de diferentes temporalidades históricas y tratan de elaborar con ellas un proyecto global" (*Culturas híbridas*: 71). Estudiar la modernidad en América Latina significa para Canclini examinarla en la complejidad de sus contradicciones, la coexistencia de diversos niveles temporales y en sus "innovaciones truncas". En este sentido, Joshua Lund ha señalado que la hibridez es una crítica de la teleológica, en la medida en que postula que lo tradicional se yuxtapone a lo moderno, pero no en

una contradicción dialéctica a resolverse en síntesis, sino en un palimpsesto de múltiples niveles, en donde lo antiguo y lo nuevo se reconfiguran constantemente (31).

El concepto de hibridación se vuelve útil, especialmente útil, en el examen de un "mundo fluidamente interconectado" ("Noticias recientes"). Estudiar la hibridación supone para Canclini ir más allá de los análisis de las identidades "autocontenidas" en comunidades que se imaginan cerradamente construyendo relatos sobre su origen y desarrollo. Se trata, para Canclini, de estudiar sociedades cuyas reestructuraciones identitarias traspasan esencialismos étnicos, clasistas y nacionales, apropiándose y generando un complejo repertorio de heterogéneos mensajes y bienes simbólicos en contextos sociales de modernización desigual. Es así como el concepto de hibridez está atento a la puesta en escena del arte y la cultura en la intersección de los flujos multidireccionales y la porosidad de las fronteras en los procesos globales. Para ilustrar este aspecto del concepto de hibridación, en diferentes oportunidades, Canclini se ha referido a la muestra de arte urbano *In site* realizada en 1997 en Tijuana y en San Diego, y especialmente al caballo de Troya del artista tijuanense, Marcos Ramírez Erre, colocado a pocos metros de la frontera entre ambos países. El bicéfalo caballo tenía una cabeza apuntando al norte y la otra, al sur. Para Canclini, el caballo de Troya recoge y cuestiona los estereotipos de cualquier penetración unidireccional. Canclini advierte que en medio de vendedores mexicanos que antes ofrecían calendarios aztecas o artesanías mexicanas y que ahora añaden monitos de Disney y el hombre araña, "la alteración del lugar común de la iconografía histórica busca indicar la multidireccionalidad de los mensajes y las ambigüedades que produce su utilización mediática" ("La épica de la globalización": 36).

Desde una tradición académica diferente, principalmente inglesa, la crítica poscolonial ha retomado el concepto de hibridez con ciertas intersecciones a la vez que diferencias con los estudios latinoamericanos. La hibridez se ha manifestado como un concepto útil para caracterizar el discurso colonial, es decir las formas simbólicas o las significaciones creadas por el colonialismo y el imperialismo para nombrar, vigilar y gobernar a sus Otros. A partir de una combinación de la noción del discurso de Foucault y la noción de ambivalencia del psicoanálisis, Homi K. Bhabha habla del discurso colonial como híbrido, es decir como ambivalente. La ambivalencia en la enunciación del discurso colonial se manifiesta en la interacción o fusión inseparable de sus dos niveles: por un lado, el nivel de un discurso consciente y disciplinado sobre la Otredad y, por otro, un deseo fantasmagórico inconsciente hacia el Otro. Bhabha utiliza para explicar esta ambivalencia en el discurso colonial el descubrimiento del libro inglés en los territorios colonizados de India, África y Caribe. El descubrimiento del libro es para Bhabha, un proceso de desplazamiento que paradójicamente vuelve prodigiosa la presencia del libro en la medida en que es repetido, traducido, malentendido, desplazado (132). Cuando los nativos indios reciben el texto de la Biblia inglesa traducido, preguntan al misionero cuestionando los ritos "caníbales" de la eucaristía: "¿Cómo puede salir la palabra de Dios de las bocas comedoras de carne de los ingleses?, ¿cómo puede ser un Libro europeo, cuando creemos que es un don de Dios a nosotros? Él nos lo mandó en Hurdwar" (146). Así, la presencia del libro inglés, la Ley colonial o la identidad inglesa, no puede ser representada plenamente, su significación se desplaza en su reproducción en las colonias. La presencia colonial se encuentra escindida entre su aparición como original y autoritativa y su articulación como repetición y diferencia. Su reproducción en el contexto colonial, "su duplicación" en un sintagma de saberes diferenciales, alienan la identidad del ser inglés, y producen a la vez que nuevas formas de saber, nuevos sitios de poder. Otros saberes "negados" entran así en el discurso dominante, desestabilizando su base de autoridad y cuestionando sus reglas de reconocimiento (143).

La hibridez no es para Bhabha, como tampoco para Canclini, un tercer término que resuelva la tensión entre dos culturas. La hibridez es para Bhabha, una problemática interna al discurso colonial. Las preguntas de los nativos indios a la Biblia inglesa, el uso que ellos hacen del libro inglés generan una incertidumbre y falta de fijeza que

aflige al discurso del poder. Se trata de una incertidumbre que desplaza las seguridades de lo que es ser inglés en el mundo colonizado. Así, el sujeto colonizado se vuelve un sujeto aterrorizante, perturbador, de clasificación paranoide y de un constante cuestionamiento de las imágenes y presencias de la autoridad.

Siguiendo a Bhabha, Robert Young postula que en el discurso colonial, toda construcción disciplinaria de conocimiento instrumental sobre la Otredad se funda en los protocolos del deseo y la fantasía, en una constante fluctuación entre lo deseado y lo repudiado, la atracción y la repulsión (Young: 161). De esta manera, lo marginal, lo inclasificado de la periferia se manifiesta en el centro del discurso colonial, instaurando la ambivalencia como su condición constitutiva. Dentro de la crítica poscolonial, Young religa los estudios de la raza y el género al concepto de hibridez, insistiendo en que la construcción social y seudocientífica de la raza (y la diferencia racial) ha sido siempre impulsada por la corrupta conjunción de discursos sexuales y económicos híbridos en el discurso del poder colonial. Al rearticular los debates sobre la raza y el género a la hibridez del discurso colonial, Young destaca la ambivalencia entre el deseo del colonizador blanco por el colonizado nativo y el horror a la hibridación o la mezcla racial. Recientemente Joshua Lund (2006) ha propuesto la necesidad de rearticulación del concepto de raza a las teorizaciones sobre hibridez en los estudios latinoamericanos y en diálogo fecundo con los estudios poscoloniales.

El concepto de hibridez se ha manifestado de gran productividad teórica y debate crítico en los estudios lingüísticos, antropológicos, artísticos y culturales latinoamericanos, en los trabajos destacados de Antonio Cornejo Polar ("Mestizaje e hibridez"), John Beverley *(Subalternity),* Roberto Schwarz *(Misplaced Ideas),* George Yúdice ("From Hybridity"), Jean Franco ("Policía"), Jesús Martín Barbero *(De los medios)* y Renato Ortiz ("Diversidad"), entre otros. Como el mismo Canclini señala, "los estudios sobre hibridación modificaron el modo de hablar sobre identidad, cultura, diferencia, desigualdad, multiculturalidad, y sobre parejas organizadoras de los conflictos en las ciencias sociales: tradición/modernidad, norte/sur, local/global" ("Noticias recientes").

OBRAS DE CONSULTA. Beverley, John, *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*, Durham, Duke University Press, 1999; Bhabha, Homi, "Signos tomados por prodigios", en *El lugar de la cultura,* Buenos Aires, Manantial, 2002, pp. 131-153 (original de 1994); Cornejo Polar, Antonio, "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 47, 1998, pp. 7-11; Franco, Jean, "Policía de frontera", en Sara de Mojica (comp.), *Culturas híbridas –no simultaneidad-modernidad periférica,* Berlín, WVB, 2000, pp. 55-60; García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad,* México, Grijalbo, 1990 [1989]; García Canclini, Néstor, "Noticias recientes sobre la hibridación", *Revista Transcultural de Música/Transcultural Music Review,* vol. 7, diciembre 2003, <www.sibetrans.com/ trans/ trans7/ canclini.htm>; Lienhard, Martin, *La voz y su huella,* La Habana, Casa de las Américas, 1990; Lund, Joshua, *The Impure Imagination. Toward a Critical Hibridity in Latin American Writing*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006; Martín Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones,* México, Ediciones Gili, 1987; Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978 (original de 1940); Ortiz, Renato, "Diversidad cultural y cosmopolitismo", en Mabel Moraña (ed.), *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Chile, Cuarto Propio, 1994, pp. 43-53; Pratt, Mary Louise, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londres, Routledge, 1992 [*Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación* (trad. Ofelia Castillo), Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1997]; Schwarz, Roberto, *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*, Londres, Verso, 1992; Young, Robert, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres, Routledge, 1995; Yúdice, George, "From Hybridity to Policy: For a Purposeful Cultural Studies", en García Canclini, Néstor, *Consumers and Citizens,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001.

[LEILA GÓMEZ]

identidad

La palabra "identidad" se deriva del vocablo latino *identitas,* cuya raíz es el término *idem*, el cual significa "lo mismo". En su acepción más básica, la identidad incluye asociaciones, por una parte, con los rasgos que caracterizan a los miembros de una colectividad frente a los otros que no pertenecen a la misma y, por otra, a la conciencia que un individuo tiene de ser él mismo y, entonces, distinto a los demás. Entre lo mismo y lo otro se abre, así, el territorio material y simbólico de la identidad. Más un reclamo relacional que un hecho dado en sí, la identidad como categoría invita al análisis de la producción de subjetividades tanto colectivas como individuales que emergen, o pueden ser percibidas, en los ámbitos de las prácticas cotidianas de lo social y la experiencia material de los cuerpos. En continuo y creciente uso, especialmente en la teoría crítica y, más recientemente, en el campo de los estudios culturales, el concepto de identidad ha recorrido un largo camino. Aunque no es un concepto freudiano es usado comúnmente dentro de la psicología del ego en Estados Unidos a partir de los años cincuenta para denominar una serie de aspectos de la personalidad que Freud incluyó en el ego. Evadiendo la armadura teórica que, hacia mediados del siglo xx, privilegiaba conceptos estructurales de clase emparentados con el marxismo, la utilización de la categoría de identidad desde sus inicios se alimentó de, y a su vez propició una aproximación más diversa y menos abstracta hacia comportamientos y conflictos plurales y cotidianos que abarcaban los ámbitos tanto de producción como de reproducción social. Hacia el último tercio del siglo pasado, pues, y de la mano de la identidad, la teoría social estudió con creciente interés la importancia política de una plétora de grupos y movimientos sociales que, articulados alrededor de nociones de raza, etnicidad, género, generación o sexualidad, cuestionaron, tanto a niveles materiales como simbólicos, el *status quo*. Junto a la crisis de las grandes narrativas de finales del siglo xx y conforme se llevaban a cabo tensos procesos de globalización como la desarticulación del Estado-nación, la categoría de identidad fue dejando atrás su carácter esencialista, para incorporar también estrategias cada vez más sutiles y cada vez más dinámicas de la acción social.

En los decenios posteriores a la segunda guerra mundial, los procesos de descolonización de Asia, África y el Caribe francés provocaron un interés inicial en cuestiones identatarias en el ámbito de la academia europea. En contextos de creciente movilización social que no respondían en sentido estricto a los postulados de la lucha de clases enarboladas por un marxismo de corte rígido, pensadores de las más distintas escuelas empezaron a brindar más atención a las distintas manifestaciones de agencia social por parte de grupos subalternos, especialmente a la diversidad de estrategias de resistencia, tanto activa como pasiva, que tales grupos utilizaron para cuestionar, no siempre con éxito, las condiciones de desigualdad económica y política que caracterizaban sus entornos. Retomando las perspectivas críticas de teóricos como Antonio Gramsci, especialmente su concepto de hegemonía, o de Walter Benjamin, en especial su noción de constelación y su visión de la historia como catástrofe, se registró un renovado interés por detectar formas alternativas de actividad social en periodos llamados no extraordinarios. Así fueron en-

trando, poco a poco, al mundo del análisis teórico elementos tales como el espacio, el cuerpo, la vida privada, la sexualidad, de mano de autores como Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Michel de Certeau, Stuart Hall, entre tantos otros. Así, volcándose hacia los otros y Lo Otro, este tipo de trabajo teórico se entretuvo en los márgenes, en los lugares oscuros o cerrados, en el residuo o la ruina, incluso en el silencio, para explorar las distintas formas en que una variedad de discursos y prácticas contrahegemónicas habían también definido, de manera activa, las interacciones sociales de sus épocas.

No es de extrañarse, entonces, que ciertos estudios acerca de la identidad hayan florecido en las antiguas colonias británicas y francesas. En la India, por ejemplo, emergieron varios centros de estudios avanzados dedicados a estudiar la identidad y a teorizar la relación poscolonial con el mundo occidental. Una de las críticas más importantes en este ámbito es Gayartri Chakravorty Spivak.

En Estados Unidos, la cuestión de la identidad se convirtió en parte central de los movimientos sociales a finales de los años sesenta del siglo XX. Influenciado por el movimiento de los derechos civiles y por el feminismo norteamericano, la investigación estadunidense de la identidad desechó muy pronto el enfoque de clase y lo sustituyó por un análisis que privilegiaba las categorías de género y sexualidad. Entre los críticos estadunidenses más importantes en este sentido se contaron a Marjorie Garber, bell hooks [Gloria Jean Watkins] y Judith Butler. Una igualmente importante aunque no idéntica tradición feminista fuerte se desarrolló sin duda en Francia, mejor representada por intelectuales como Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y Julia Kristeva, entre otras.

El estudio de la identidad de los inmigrantes latinoamericanos y sus descendientes en Estados Unidos tomó otro camino. En un inicio, en efecto, se favoreció, como en el caso de Rodolfo Acuña y su *Occupied America*, una visión que denunciaba la existencia de un colonialismo interno generador de una rígida jerarquía económica y social que, aprovechándose de diferencias de clase y raza, explotaba la fuerza de trabajo de los conquistados. Referencias a identidades perdidas y territorios ocupados abundaban en esta bibliografía. La creciente influencia de la historia social pronto invitó a volver la mirada hacia fenómenos que, aun cuando se desarrollaban en contextos de desigualdad, implicaban estrategias de negociación y acomodación entre distintos grupos sociales. De esta manera, la atención se dirigió con mayor frecuencia hacia actividades e interpretaciones populares que dejaban en claro la participación activa, aunque limitada, de los pobres, las mujeres y los niños. Socialmente, sin embargo, los debates en torno al multiculturalismo y al uso oficial de los términos latino o hispano para denominar a una plétora de inmigrantes de origen latinoamericano en Estados Unidos, propiciaron la existencia de estudios que, desplazando una vez más la categoría de clase, privilegiaron, a menudo de manera esquemática, los orígenes nacionales y étnicos en su análisis de la así llamada latinidad. Las respuestas populares no se hicieron esperar: una de las quejas más comunes se dirigió contra el carácter homogeneizador de un término que, al englobar, ignoró y, luego entonces, desdeñó, las diferencias culturales y las implicaciones políticas de la gran diversidad de experiencias y luchas de inmigrantes en Estados Unidos.

La complejidad de la experiencia de Los Otros en Estados Unidos pronto requirió, y produjo a su vez, conceptos lo suficientemente flexibles como para identificar y explorar espacios intermedios de acción y significación. Una de las primeras exploraciones importantes en este sentido fue *Borderlands/la frontera: The New Mestiza*, un influyente estudio de la ambigüedad de la identidad chicana escrito por Gloria Anzaldúa, quien introdujo el concepto de la nueva mestiza –término basado en las teorías raciales del filósofo y político mexicano José Vasconcelos, quien elogió la mezcla de lo español e indígena al acuñar el concepto de la raza cósmica–. Tal énfasis en la mezcla, lo híbrido y las tensas situaciones que tal tipo de interacciones produce socialmente ha sido del interés de teóricos latinos prominentes como Juan Flores, Frances Aparicio, Ilan Stavans y Gustavo Pérez Firmat.

Para entender los comienzos de los estudios identitarios en Latinoamérica es necesario considerar sus raíces en el siglo XIX y en la primera parte del siglo XX. Durante las

guerras de independencia y las subsecuentes eras nacionalistas, los nuevos gobiernos latinoamericanos y los intelectuales criollos se dedicaron a la labor de crear una nación. La heterogeneidad de la población latinoamericana, compuesta principalmente de europeos, criollos (los que nacen en América sin ser de origen indígena), indígenas, africanos, y mezclas varias de estos grupos, hizo esta labor difícil en comparación con la del "viejo mundo", cuyas poblaciones se entendían como uniformes. El consenso liberal consistía en unir simbólicamente a los habitantes bajo una sola identidad; en el caso de países como México y Perú la unidad nacional implicaba la necesidad de integrar a los indígenas y mestizos a la nueva nación asimilándolos a las costumbres criollas, las cuales eran consideradas civilizadas. En países como Argentina, el proceso fue más de exclusión, marginalización o hasta genocidio de grupos minoritarios de origen indígena y africano. Así entonces, las exploraciones en torno a la identidad durante el siglo XIX investigan a menudo las distintas negociaciones que se llevaron a cabo entre una pequeña élite blanca que intentaba europeizar su continente a toda costa, y las grandes y heterogéneas mayorías que no sólo resistieron los procesos de incipiente modernización de la época sino que también propusieron alternativas históricas basadas en sus culturas locales y sus prácticas cotidianas. Una lectura básica de novelas y libros de historia, permitió a Bradford Burns escribir *The Misery of Progress*, un análisis en el que establece a la tierra y al trabajo como los cotos de disputa del siglo XIX latinoamericano, y a las numerosas identidades populares, ya basadas en raza, etnicidad o género, como herramientas de lucha durante las mismas.

El enfrentamiento entre procesos de modernización y resistencia popular adquirieron más prominencia hacia finales del siglo XIX y produjeron una plétora de movilizaciones sociales, entre las cuales la Revolución mexicana de 1910 resultó quizá la más violenta y masiva. Después de diez años de luchas internas, se promulgó una nueva constitución en 1917 y, sobre esta base, y en el contexto de una sociedad polarizada, se llevaron a cabo importantes debates acerca de la cuestión de la identidad nacional y su relación con la modernidad. En el México posrevolucionario, la figura de José Vasconcelos (1882-1959) fue relevante no sólo como el ministro de Educación Pública encargado de apoyar a los pintores de la Escuela Mexicana que, desde la plástica, produjeron para México una identidad netamente mestiza que luego se diseminó por el mundo, sino también como el filósofo que, en los años veinte discurrió sobre "la raza cósmica", un concepto que revisaba de manera positiva la mezcla de razas producto de más de 400 años de colonización. La raza cósmica, según Vasconcelos, era superior a sus componentes porque incorporaba las mejores características de ambas. La posición de Vasconcelos como rector de la Universidad Nacional Autónoma de México y como ministro de Educación permitió que se difundiera esta teoría en toda Latinoamérica, donde en varios países se institucionalizó como discurso nacional. En México, especialmente, la raza cósmica se convirtió en la retórica estatal y fue promulgada en todas las escuelas del país como característica esencial de la cultura nacional. El discurso de Vasconcelos eventualmente fue manipulado por las clases gobernantes en América Latina para continuar su dominación de los grupos marginados. En países como México, Guatemala, y Perú, la figura idealizada del mestizo se estableció por las clases gobernantes como el representante de la sociedad moderna y único beneficiario de lo nacional, y así se justificó la falta de atención a los problemas de los indígenas y otros grupos étnicos minoritarios. En estos países se iniciaron programas para integrar a estos grupos a la sociedad mestiza y así "mejorar" su situación cultural y económica. Fundamentalmente, estos programas dañaron la continuación de tradiciones indígenas y minoritarias, promulgaron la migración a la ciudad, y no impactaron significantemente la situación económica de muchos de estos grupos en las áreas rurales.

Vasconcelos no es el único en teorizar una posible identidad "latinoamericana", Simón Bolívar (1783-1830), José Martí (1853-1895), y José Enrique Rodó (1872-1917), entre otros, reflexionaron sobre esta posible identidad. Estos intelectuales fueron influenciados por las ideas del racismo cien-

tífico del siglo XIX y trataron de combatir el positivismo europeo con sus escritos sobre Latinoamérica. La identidad "latinoamericana" elaborada por éstos teóricos trató de contradecir las ideas seudocientíficas sobre la posible "inferioridad" de los pueblos de América Latina y por extensión también de sus gobiernos. Esta elaboración también fue una importante retórica para combatir la continuación de la influencia de Estados Unidos y Europa en América Latina durante y después de las guerras de independencia.

Entre los otros teóricos importantes de la identidad nacional en esa época también se encuentra el peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930). Mariátegui fue influenciado por el marxismo en su descripción de la condición peruana y la desigualdad, la que llamaba "el problema del indio". Otros intelectuales peruanos incluyen al escritor y antropólogo José María Arguedas (1911-1969) y al crítico literario Antonio Cornejo Polar (1936-1997). Arguedas se concentró sobre todo en retratar la situación de los indígenas quechuas en los Andes como víctimas de la sociedad y gobierno peruano. Arguedas es uno de los fundadores del indigenismo moderno, una rama de la literatura y ciencias sociales que pretende mejorar la situación de los indígenas. En sus ensayos de literatura y cultura, Cornejo Polar postuló que la realidad andina debe ser leída a través de su heterogeneidad cultural y cómo ésta contribuye a la formación de subjetividades colectivas únicas a los Andes.

En Brasil, debates similares ocurrieron en torno al lugar en el imaginario nacional de los descendientes de los esclavos africanos. El antropólogo Gilberto Freyre (1900-1987) es uno de las figuras centrales en este debate. Su texto, *Casa-Grande e Senzala* (1933), promulga la idea de la democracia racial; en otras palabras, el argumento de que en Brasil no hay racismo, sólo problemas de clase. Esta teoría caracteriza las nociones hegemónicas de la identidad nacional brasilera durante gran parte del siglo XX.

En el Caribe hispano, el cubano Fernando Ortiz (1881-1969) en *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1947) propuso la noción de la transculturación, es decir, la creación de una nueva cultura en un proceso imperialista que proviene de la metrópolis y que devalúa a la cultura dominada al imponer la cultural imperial sin poder aniquilar por completo la nativa. El transculturalismo se ha convertido en un concepto importante en los estudios poscoloniales de la identidad.

En México, Octavio Paz (1914-1998) en *El laberinto de la soledad* (1950; revisado y aumentado en 1959) busca las raíces de la identidad nacional mexicana en la historia de la colonia. En la sección más conocida y polémica del texto, Paz explica que el mexicano es el hijo bastardo de La Malinche, la traductora, colaboradora y amante indígena de Hernán Cortés durante la conquista de México. Los hijos de La Malinche están marcados por la violencia de la conquista y la colonia, y no han podido superar el estigma de ser el producto de una violación simbólica a gran escala.

Las contradicciones inherentes en lo referente a la identidad latinoamericana, su relación con la modernidad, su construcción de la nacionalidad y la raza, y la exclusión de ciertos grupos en los escritos de los pensadores latinoamericanos desde el siglo XIX, causan el surgimiento, en los años sesenta y setenta, de los primeros movimientos sociales de la política de la identidad. En esta época surgieron dos ramas críticas fundamentales: una enfocada en la situación de la mujer y otra sobre las minorías étnicas latinoamericanas. El debate de la identidad y las múltiples identidades basadas en la raza, sexo y etnia, surgen en la esfera civil latinoamericana como una respuesta a las narrativas hegemónicas de la identidad nacional.

El estudio de la identidad latinoamericana ha pasado por varias etapas. En su primera era, a mediados del siglo XX, había preocupación por la creación de una gran narrativa que describen la identidad nacional. En lo subsiguiente, esta narrativa fue cuestionada por el surgimiento de movimientos sociales feministas y de etnias minoritarias. Las crisis económicas contemporáneas interpretadas como consecuencias del neoliberalismo y el capitalismo globalizado, tornan el debate de la identidad a cuestiones de mercado y consumo.

Finalmente, la discusión se enfoca en la construcción performativa de la identidad. Basándose en las ideas de Judith Butler sobre la índole performativa del género y su

autoexpresión, los estudios contemporáneos de la identidad ilustran los múltiples procesos culturales que contribuyen a la creación consciente y la presentación performativa de las identidades latinoamericanas. La identidad es entendida no como algo esencial, sino como una autonegociación de varias influencias para crear una representación en particular.

En América Latina, el debate feminista llegó tarde a la academia y al ámbito político. En muchos países, las mujeres no consiguieron el voto hasta después de la segunda guerra mundial. La influencia del feminismo estadunidense y los cambios sociales causados por el boom económico de la posguerra en ciertos países latinoamericanos, crearon la oportunidad para desarrollar el pensamiento feminista latinoamericano. Este pensamiento indudablemente se basa en las teorías feministas de principio de siglo de activistas laborales anarquistas y socialistas. Se destacan entre estas la puertorriqueña Luisa Capetillo (1875-1922), la colombiana María de los Ángeles Cano Márquez (1887-1967) y la argentina Salvadora Onrubia de Botana (1894-1972). Estas activistas emergieron como líderes sindicales en sus respectivos países y después desarrollaron un movimiento feminista basado en las ideas anarquistas del tiempo.

En los años setenta, el activismo feminista fue tomado por escritoras, periodistas, y activistas sociales. Entre ellas se encuentran las mexicanas Elena Poniatowska y Esperanza Brito de Martí y las argentinas Magdalena Ruiz Guiñazú y Miriam Lewin. Estas mujeres se destacan no solo por su labor a favor de los derechos de la mujer, sino también por su activismo político en relación con las violaciones de derechos humanos y la represión estatal en contra de mujeres. El movimiento feminista de esta época fue influenciado por los escritos de la francesa Simone de Beauvoir, entre otras feministas occidentales.

En el campo de los estudios culturales, cabe mencionar el trabajo de la británica Jean Franco, quien en *Las conspiradoras: La representación de la mujer en México* (originalmente publicado en inglés en 1989) propone una lectura feminista de la literatura y cultura mexicanas. En su libro, explora la lucha de la mujer por el poder interpretativo en el ámbito mexicano desde la colonia hasta el presente. Argumenta que el discurso patriarcal es más marcado en escritos religiosos, nacionalistas y de la modernidad y es, en estos discursos, donde ella explora las contribuciones de mujeres mexicanas que desean autorrepresentarse en los márgenes de la narrativa maestra.

La persistente situación subalterna de las minorías étnicas latinoamericanas –en particular los indígenas y los negros– y la ausencia de su voz en la producción cultural nacionalista, provocaron el desarrollo de movimientos militantes en América Latina. Es importante notar que muchos de los líderes de los movimientos indígenas de los años ochenta eran mujeres que se sentían marginalizadas por el feminismo latinoamericano. Una de las primeras de estos movimientos fue la indígena boliviana Domitilia Barrios de Chungara, quien interrumpió la conferencia de la mujer, patrocinada por las Naciones Unidas en México en 1975, para criticar a las feministas por su exclusión de las mujeres indígenas. Las teorías sobre la identidad indígena latinoamericana se caracterizan por su afirmación de la cultura autóctona, la defensa de sus tradiciones y lenguaje, y su protesta por los ataques sociales y militares de las instituciones y gobiernos latinoamericanos que desean integrar a estas poblaciones a la nación. Otros activistas indígenas importantes son la maya guatemalteca Rigoberta Menchú Tum y la quechua ecuatoriana Nina Pacari Vega. Los movimientos afrolatinos se caracterizan por una preocupación sobre la condición social de sus miembros y la desvaloración de su cultura tradicional. Éstos se centran principalmente en Brasil y el Caribe. En Brasil, mucho del debate cultural es en torno a poner en evidencia las injusticias veladas por la doctrina nacional de la "democracia" racial. En Cuba, la influencia de la revolución posibilitó un análisis de las raíces racistas de la condición social de las personas de origen afrocaribeño.

Los acontecimientos políticos en América Latina en los años ochenta y noventa inauguraron nuevas discusiones sobre la identidad. Inspirado por los escritos de grupos indígenas y el trabajo de teóricos del South Asian Subaltern Studies Group, en los años noventa surgió el grupo de estudios subalter-

nos latinoamericanos. El grupo reúne a varios teóricos incluyendo a Ileana Rodríguez, John Beverley, José Rabasa, Javier Sanjinés y Robert Carr. El grupo de estudios subalternos contribuyó al debate de identidad al afirmar la exclusión histórica de ciertos grupos en la creación de las naciones latinoamericanas y la necesidad de los académicos de acercarse a estos grupos "subalternos" y ayudarles a expresar su propia identidad a través del discurso escrito. El grupo se enfocó principalmente en el testimonio latinoamericano puesto que, en su opinión, éste deja que el subalterno "hable" por sí mismo sobre su identidad, según las teorías de Spivak y otros teóricos de los estudios subalternos.

El decenio de los noventa y el principio del siglo XXI se caracterizan por una democratización en la mayoría de los países latinoamericanos y por varios problemas económicos causados por el neoliberalismo y las pólizas de reestructuración financiera impuestas por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Los estudios de identidad en este periodo corresponden, con estos cambios, en su enfoque en los efectos del mercado en la formación de la identidad latinoamericana. George Yúdice, uno de los críticos importantes de esta época, argumenta que los cambios económicos y políticos han creado un nuevo mercado privado donde la identidad y la cultura se elaboran en negociación con ese mercado y no directamente con las instituciones del Estado.

En esta época también se empiezan a elaborar los estudios de sexualidad latinoamericana. Influenciados por el trabajo del francés Michel Foucault y la estadunidense Judith Butler, varios estudios sobre la identidad homosexual latinoamericana surgieron en el siglo veintiuno. Entre ellos se destaca el trabajo de José Quiroga y José Esteban Muñoz. En su libro *Tropics of Desire: Interventions from Queer Latino America* (2000), Quiroga argumenta que los homosexuales y lesbianas latinoamericanos históricamente no se han autoidentificado a través de su sexualidad como en Estados Unidos, sino que han seguido una estrategia política y social de invisibilidad para así subsistir en la sociedad general. A través de una lectura de artistas de performance, José Esteban Muñoz en *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics* (1999) sugiere que las minorías raciales y sexuales en Estados Unidos han desarrollado un proceso para crear su identidad que no depende de la simple apropiación de la cultural mayoritaria ni tampoco de la negación total de ésta. En contraste, estos grupos transforman a la cultura dominante para autocrear su propia identidad cultural. A este proceso Muñoz lo llama "disidentificación".

El trabajo de Yúdice, Quiroga y Muñoz propone la nueva dirección de los estudios de identidad: el entendimiento de la identidad latinoamericana a través de su performatividad. Apoyándose en la afirmación de que la sexualidad y género son construcciones sociales que coinciden con ciertas *performances* codificadas por la cultura, críticos contemporáneos postulan que la identidad latinoamericana en todas sus manifestaciones nacionales, étnicas, raciales, culturales, sexuales, etc., está construida a base de la performance consciente y estratégica del individuo.

OBRAS DE CONSULTA. Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La frontera: The New Mestiza,* San Francisco, Aunt Lute Books, 1987; Beverley, John, *Subalternidad y representación: debates en teoría cultural* (trad. Marlene Beiza y Sergio Villalobos-Ruminott), Madrid, Iberoamericana, 2004; Franco, Jean, *Las conspiradoras: la representación de la mujer en México* (trad. Judith Hernández), México, Fondo de Cultura Económica, 1994; Freyre, Gilberto, *Casa grande y senzala* (trad. Benjamín de Garay y Lucrecia Manduca), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977; Muñoz, José Esteban, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999; Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*, Madrid, Cátedra/Música Mundana Maqueda, 2002 (original de 1947); Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950; Quiroga, José, *Tropics of Desire: Interventions from Queer Latino America*, Nueva York, New York University Press, 2000; Vasconcelos, José, *La raza cósmica*, México, Espasa-Calpe, 1948 (orig. 1925); Yúdice, George, *The Expediency*

of Culture: Uses of Culture in the Global Era, Durham, Duke University Press, 2003 [*El recurso de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 2002]; Zea, Leopoldo, *El problema de la identidad latinoamericana*, México, UNAM, 1985.

[NOHEMY SOLÓRZANO-THOMPSON; CRISTINA RIVERA-GARZA]

ideología

El concepto de ideología es profundo y casi infinitamente irónico: nace bajo el signo de la inversión. En las acepciones predominantes del término, estar bajo su influencia significa, entre otras cosas, confundir los opuestos. Sus víctimas toman lo ideal por material, lo cultural por natural, lo injusto por justo y, en general, confunden las apariencias con la realidad (Eagleton: 51-61). En *La ideología alemana* (1845-1847), Marx y Engels sugerían que la ideología de los filósofos idealistas hacía que vieran el mundo al revés (26). Si la ideología es una forma de mistificación, sin embargo, sus críticos presumen necesariamente de un conocimiento más verdadero, no ideológico, de la realidad. De ahí que la *Ideologiekritik* de corte marxista, al revelar la confusión de grupos e individuos particulares, pueda producir un efecto moral y estético parecido al desenlace de una buena comedia.

Para mayor ironía, también la propia evolución teórica del concepto de ideología es caracterizada por una serie de inversiones cuasi cómicas. Concebido primero por un grupo de intelectuales franceses ilustrados como una "ciencia de las ideas" que permitiera descubrir el engranaje de la mente humana para liberarla de las mistificaciones (sobre todo las religiosas), el concepto fue muy pronto movilizado para deslegitimar a los propios practicantes de esa ciencia. Los "ideólogos", argüía el emperador Napoleón I en 1812, eran gentes despistadas, perdidas en las brumas de la metafísica y faltas de contacto con la realidad, que pretendían construir una sociedad sobre leyes derivadas de supuestas causas primeras en vez de un "conocimiento del corazón humano y las lecciones de la Historia" (citado en Williams: 154). Dos siglos después, sigue siendo fácil invertir el vector crítico y demostrar que, en asuntos de ideología, nadie está libre de culpa. Como afirma Slavoj Žižek, la ideología "parece emerger exactamente cuando intentamos evitarla, mientras que deja de aparecer donde claramente se esperaría que habitara. Cuando cierto procedimiento es denunciado como 'ideológico por antonomasia' puede estarse seguro de que su inversión no es menos ideológica" ["seems to pop up precisely when we attempt to avoid it, while it fails to appear where one would clearly expect it to dwell. When some procedure is denounced as 'ideological *par excellence*' one can be sure that its inversion is no less ideological" ("Introduction": 4)]. No sorprende, por lo tanto, que desde Napoleón hasta nuestros días el concepto de ideología haya servido como arma arrojadiza para derechas e izquierdas, con el fin de deslegitimar al adversario acusándole o bien de tonto –engañado por las apariencias o preso de deseos e intereses inconscientes– o bien de hipócrita, empeñado en engañar a los demás en beneficio propio. Como observa Raymond Williams, "en la argumentación popular, ideología todavía se usa esencialmente en el sentido que le asignó Napoleón. Las personas sensatas se apoyan en la experiencia o tienen una filosofía; los necios confían en la ideología" ["in popular argument, ideology is still mainly used in the sense given by Napoleon. Sensible people rely on experience, or have a philosophy; silly people rely on ideology" (157)].

Aún así, el enorme éxito teórico y político del concepto en los siglos XIX y XX se debe no sólo a su utilidad como arma retórica sino sobre todo a su fuerza explicatoria. La teoría de la ideología pretende elucidar algunos de los grandes enigmas con que se han enfrentado los reformistas y revolucionarios desde los comienzos de la modernidad: explica cómo es posible que la mayoría social pueda colaborar, a veces de forma entusiasta, en su propia opresión; o cómo opresores tanto como oprimidos puedan albergar, durante largo tiempo, nociones fundamentalmente equivocadas y contradictorias acerca de la realidad. Además, al revelar la raíz de estos enigmas, el concepto de ideología también permite imaginarse modos de superarlos –es decir, de transformar la sociedad–.

Noción fundamental del marxismo, el concepto de ideología ha sido rechazado por

varias escuelas políticas y filosóficas competidoras. En los años cincuenta, ciertos científicos sociales en Occidente –Raymond Aron, Edward Shils y Daniel Bell, entre otros– proclamaban el "fin de la ideología", frase con que expresaban su fe en la superioridad de las ciencias "objetivas" y pragmáticas de las sociedades democráticas frente a las ciencias "ideológicas" de los totalitarismos. Posteriormente, lo han desechado posestructuralistas y posmodernistas, para quienes la ideología es una noción escandalosamente ilustracionista. Lo que más perturba a críticos como Foucault, Lyotard, Baudrillard, Deleuze, Guattari y Rorty son las pretensiones epistemológicas inherentes al concepto: la idea de que algunos tengan acceso a *la* verdad y sean capaces de denunciar la ceguera de los demás. Frente a estos rechazos, otros críticos contemporáneos, entre los que destacan Eagleton, Žižek y Larraín, se han empeñado en hacer matizadas distinciones entre las diferentes acepciones en uso, arguyendo que el concepto –eso sí, teóricamente afinado y puesto al día– es más pertinente que nunca, e indispensable para la crítica cultural y política.

En su sentido más básico, la teoría de la ideología es perspectivista. Establece una relación entre las circunstancias e intereses sociales e históricos de los grupos humanos y la visión del mundo social que predomina en ellos, implicando que, de una manera u otra, nuestras circunstancias e intereses tienden a limitar o tergiversar la forma en que concebimos el mundo y nuestro lugar en él. Esta dimensión perspectivista –que a veces pero no siempre tiende al determinismo– constituye la gran fuerza del concepto de ideología pero también su mayor debilidad. El problema no sólo es que facilita los argumentos *tu quoque,* sino también que es prácticamente imposible inmunizarse contra su fuerza crítica. ¿Quién puede presumir de trascender las limitaciones de su momento histórico y situación social? Como veremos a continuación, las mayores diferencias entre las distintas versiones del concepto que se han propuesto en los últimos doscientos años radican, primero, en la medida en que admiten la posibilidad de una perspectiva trascendente que permita escapar a las limitaciones ideológicas y ver el mundo "como es en verdad" y, segundo, a qué individuos o grupos sociales atribuyen la capacidad de alcanzar tal perspectiva.

El gran auge que conoció el concepto de ideología en el siglo xx en casi todas las ciencias sociales y humanísticas se debe, principalmente, al papel central que le adjudicaron Marx, Engels y sus seguidores en sus análisis críticos del capitalismo: aunque las apariencias confirmaran la noción burguesa de que las relaciones entre capitalistas y obreros eran libres y justas, y aunque ambos grupos obraran bajo esa suposición, la ideología impedía que se percibiera la injusticia y esclavitud que *en realidad* regían el sistema. Es importante recordar, sin embargo, que existen varias definiciones marxistas diferentes del concepto de ideología, que no siempre resultan compatibles entre sí. Las principales divergencias cabe ilustrarlas mediante tres preguntas. Primero, ¿la ideología denota una visión del mundo falsa (implicando que existe otra verdadera) o simplemente una visión *determinada* del mundo? Es decir, ¿es un concepto crítico o neutral? Segundo, ¿la ideología es un fenómeno primordialmente mental, o más bien material? Es decir, ¿se produce en las mentes de los sujetos o tiene una existencia concreta en el mundo social? Y tercero, ¿la ideología es superable? Las respuestas que se den a estas tres preguntas determinan la utilidad del concepto de ideología no sólo como arma crítica, sino también para la conceptualización del camino hacia el cambio social –tanto con referencia a los agentes del cambio como al margen de cambio posible–.

En términos muy resumidos, para el propio Marx la ideología denotaba una visión falsa del mundo que, como tal, era criticable y superable mediante el análisis científico de la realidad social y la práctica revolucionaria. Aunque en *La ideología alemana* pareciera que Marx y Engels concebían a la ideología como un fenómeno puramente mental –una "conciencia falsa", en palabras del último– Larraín enfatiza que para Marx las inversiones ideológicas reflejan –y esconden– las inversiones y contradicciones de la realidad social, constituida por prácticas concretas (55).

A diferencia de Marx, Lenin elabora un concepto neutro de la ideología, como una visión coherente de la sociedad compartida por una clase, un grupo o un partido, y que

inspira un determinado curso de acción. De ahí que Lenin pueda hablar no sólo de la ideología burguesa sino también de una ideología socialista o revolucionaria. En Lenin, por lo tanto, ya no se trata de liberarse de la ideología, sino de que una ideología venza a las otras. El concepto de hegemonía de Antonio Gramsci –concebida como versión actualizada del concepto de ideología, más adecuada para explicar las estructuras de represión cada vez más sofisticadas del capitalismo– también tiende a la neutralidad; y, como en Lenin, lo que importa para Gramsci es menos la veracidad de las ideas (su correspondencia con la realidad) cuanto su eficacia política.

El argumento más contundente para una concepción de la ideología como fenómeno *material* lo ha propuesto el teórico francés Louis Althusser. Influenciado por el estructuralismo, Althusser invierte la relación entre ideología y subjetividad: ya no son los sujetos sociales y sus prácticas los que configuran las ideologías, sino que es la ideología la que *constituye* a los sujetos como tales, a través de "aparatos ideológicos del Estado" como el sistema educativo y la religión, que "interpelan" a los individuos como sujetos. (Así como Gramsci, Althusser atribuye un papel crucial a la sociedad civil como espacio formativo de lo ideológico.) Como consecuencia, sin embargo, en Althusser la ideología se convierte en una cárcel inapelable y ubicua. Es verdad que el filósofo postula la posibilidad de una perspectiva "científica" que permite un escape, pero éste es meramente temporal y siempre precario.

Althusser, Gramsci y Lacan preparan el camino para el concepto de ideología neutral, discursivo, de posmarxistas como Laclau. Basándose en parte en un análisis del populismo latinoamericano, Laclau y Mouffe desechan varios de los fundamentos teóricos marxistas, incluida la noción de que ciertas ideologías "pertenezcan" a determinadas clases sociales. En su lugar proponen una noción de hegemonía concebida como la *articulación* discursiva de elementos ideológicos diversos –una estructura siempre tentativa, sostenida por un "significante vacío" central– que permite la aglutinación de los grupos sociales.

Dada la heterogeneidad teórica de los estudios culturales, es difícil determinar la posición que ocupa el concepto de ideología en su ingente *corpus*. En realidad, dar cuenta de la suerte del concepto en las diferentes fases evolutivas de los estudios culturales equivale a determinar el variado impacto en éstos de los diferentes legados marxistas. Como se sabe, los estudios culturales británicos nacen en los años cincuenta como resultado de un descontento con ciertos aspectos de la crítica cultural marxista del momento, en particular su determinismo materialista (según el cual la cultura no es sino un reflejo "superestructural" de la "infraestructura" económica) y su postura tradicional ante la alta cultura (a la que se privilegiaba sobre la cultura popular, atribuyéndole una medida de autonomía que se negaba a ésta). Frente a estas dos tendencias, críticos como Raymond Williams y E. P. Thompson desarrollan una práctica crítica que reconoce a la cultura popular –concebida en un sentido amplio, antropológico como toda una forma de vida– no sólo como un objeto digno de estudio sino también como un espacio que pueda albergar cierta medida de autonomía, creatividad y, por lo tanto, agencia política.

Es éste el paradigma que Stuart Hall después llamará "humanista", y que, con la llegada de Hall al Centro de Birmingham, será desplazado por otro paradigma estructuralista, mucho más inspirado en Althusser. En un ensayo de 1983, Hall expone sus objeciones ante la versión marxista del concepto crítico de ideología: su reduccionismo económico y la distinción entre conciencia falsa y verdadera. Si la ideología es una distorsión, dice, cabe preguntarse "por qué algunos […] no son capaces de reconocer que [su ideología] está distorsionada, mientras que nosotros, con nuestra sabiduría superior […] sí somos capaces de ello" ["why some people […] cannot recognize that [their ideology] is distorted, while we, with our superior wisdom […] can" (31)]. Hall prefiere la ideología en su acepción althusseriana, neutral, que en efecto se convierte en "la categoría analítica más importante de los estudios culturales en los años setenta" (Castro Gómez: 740). En una crítica a Hall, Larraín cuestiona la utilidad del concepto neutral y aboga por mantener una noción crítica de ideología como distorsión. Cuestionando la lectura que hace Hall de Marx, Larraín enfatiza que éste nunca

sugirió que se tratara de que los intelectuales "corrigieran" las visiones erróneas de los demás. Dado que, para Marx, la ideología está arraigada en una realidad social, su superación implica la transformación práctica de esa misma realidad (57).

Con la influencia de las teorías posmodernas en los años ochenta y noventa –que coincide con la plena institucionalización de los estudios culturales en la academia angloamericana y la postergación del legado marxista– el concepto de ideología pierde importancia, aunque nunca se elimina por completo. En los últimos dos decenios los practicantes de los estudios culturales –incluidos los latinoamericanos– han adoptado el concepto de forma ecléctica, sin teorizarlo demasiado. Santiago Castro Gómez ha señalado que "el abandono de la categoría de ideología por parte de algunos teóricos de la cultura ha contribuido a debilitar el potencial crítico y político que tenían los estudios culturales" y ha abogado por una recuperación del legado de Althusser, que le parece idóneo para formular "una crítica de la economía política de la cultura" (742, 738).

No sorprende que los usos más rigurosos y originales del concepto de ideología dentro del campo latinoamericanista se encuentren en críticos marxistas como Roberto Schwarz y Neil Larsen, cuya relación con los estudios culturales es tensa y hostil. Schwarz, en "As idéias fora do lugar" (1973) teoriza la ideología dentro del contexto poscolonial brasileño y acaba proponiendo la noción de "ideología de segundo grado" para describir lo que ocurre cuando las ideologías metropolitanas –como el liberalismo en el caso del Brasil decimonónico– son "importadas" por la colonia. Schwarz, siguiendo a Marx, define la ideología como "ilusión necesaria bien arraigada en las apariencias"; pero si en la metrópoli las apariencias confirman la ideología, el contexto periférico de Brasil es tan incongruente que las ideologías importadas se revelan en toda su falsedad. Adoptadas a pesar de ello por la burguesía europeizante, se convierten en "ideologías de segundo grado" –ilusiones asumidas como tales que, sin embargo, dirigen la práctica social–. "Inscritas num sistema que não descrevem nem mesmo em aparência", dice Schwarz, "as idéias da burguesia viam infirmada já de início, pela evidência diária, a sua pretensão de abarcar a natureza humana". (Curiosamente, Žižek, al explicar el funcionamento de la ideología en nuestras sociedades posmodernas e irónicamente autoconscientes, acaba proponiendo una idea parecida a la de Schwarz: es posible darse cuenta de la falsedad de las apariencias y sin embargo *actuar* como si no (*Sublime Object*: 31).)

El mayor desafío teórico y político del concepto de ideología como distorsión sigue siendo su implícita presunción de verdad. ¿Cómo practicar una rigurosa crítica cultural sin caer en la trampa de la arrogancia epistemológica propia del intelectual desmistificador, con todo el bagaje elitista que conlleva? Los críticos que mejor han sabido bregar con este reto son los que asumen plenamente la profunda ironía inherente al concepto de ideología. Entre ellos destaca Žižek, que insiste en la importancia de mantener una posición imposible: "aunque no hay una clara línea de demarcación que separe la ideología de la realidad, aunque la ideología opera en todo lo que experimentamos como 'realidad', debemos sin embargo mantener la tensión que mantiene viva la *crítica* de ideología" ["although no clear line of demarcation separates ideology from reality, although ideology is at work in everything we experience as 'reality', we must none the less maintain the tension that keeps the *critique* of ideology alive" ("Introduction" 17)]; y, en el campo latinoamericano, Carlos Monsiváis, cuya peculiar forma de *Ideologiekritik* nunca deja de insistir en la potencialidad creativa y política de la cultura popular, desde una postura lúdica que lo inmuniza contra cualquier tentación de elitismo (Monsiváis, *Entrada libre*, Faber).

OBRAS DE CONSULTA. Althusser, Louis, *Lenin y la filosofía,* México, Era, 1970; Castro Gómez, Santiago, "Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología", *Revista Iberoamericana*, año 64, núm.193, 2000, pp. 737-751; Eagleton, Terry, *Ideology: An Introduction*, Londres, Verso, 1991 [*Ideología: una introducción* (trad. Jorge Vigil Rubio), Barcelona, Paidós, 1997]; Hall, Stuart, "The Problem of Ideology: Marxism Without Guarantees", en David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge, 1996, pp. 25-46; Marx, Karl y Friedrich Engels, *Die*

deutsche Ideologie: Werke, Berlín, 3 vols., Dietz Verlag, 1971 [*La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1972]; Schwarz, Roberto, *Ao Vencedor as Batatas: Forma Literária e Processo Social nos Inicios do Romance Brasileiro*, São Paulo, Duas Cidades, 1977; Williams, Raymond, "Ideology", en *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society,* Nueva York, Oxford University Press, 1983, pp. 153-157 [*Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad,* ed. rev. y ampl., trad. Horacio Pons. Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 173]; Žižek, Slavoj, "Introduction: The Spectre of Ideology", Žižek, Slavoj (ed.), *Mapping Ideology*, Londres, Verso, 1994, pp. 1-33; Žižek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso, 1989 [*El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI Editores, 1992].

[SEBASTIAAN FABER]

imperialismo cultural

La teoría del imperialismo cultural se vincula a los estudios culturales mayoritariamente desde el campo de la comunicación. Según el belga Armand Mattelart, dicha teoría nace en los años setenta a partir de trabajos en comunicación enfocados en asuntos de desarrollo y economía política. Mattelart sostiene que, desde fines de ese decenio, el término, empleado por Rigaud, ex ministro de Cultura, ante la pérdida de influencia cultural francesa en la era de tecnologías de la información, marca numerosos estudios concernientes a las relaciones entre naciones. Sin embargo, Mattelart advierte que no es sino hasta los años ochenta, con la popularización de un estilo de vida global, que los estudios en torno a esta teoría aumentan de manera sustancial, impulsados por la tangible presencia de grandes grupos de comunicación. En este contexto, la comunicación nutre el desarrollo de los estudios culturales latinoamericanos.

Lo cierto es que, como compendio crítico, el imperialismo cultural es un esquema que compete al ámbito de la guerra fría. Su evolución teórica ha estado marcada de manera muy firme por cambios en asuntos de política y economía internacional. Fundamentándose en la propiedad de los medios y en el marco de la dependencia, según el cual los medios de los países periféricos no sólo están sujetos a la propiedad y al control de las clases dominantes, sino que además su técnica y contenido dependen del conocimiento y material generado en países industrializados, el imperialismo cultural se enfoca en los desequilibrios y desigualdades de los flujos internacionales de información. El fracaso de las economías estatales latinoamericanas se origina en el sistema económico global, que empuja a los países no industrializados a una continua dependencia. Siguiendo esta teoría, el imperialismo cultural postula que el flujo de información de países ricos a pobres promueve una civilización de consumo, cómplice del capitalismo y desinteresada en las fronteras nacionales, beneficiando a las industrias dueñas de los medios masivos de comunicación, afincadas en su totalidad en espacios metropolitanos.

De hecho, como teoría interpretativa, el imperialismo cultural se aplicó a diversas áreas, como las relaciones internacionales, la antropología, la educación, las ciencias, la historia, las letras y hasta los deportes. Las reflexiones sobre "el sistema del mundo moderno" (capitalismo), "la sociedad" (por lo general, países o comunidades con economías emergentes), "el centro dominante del sistema" (los países industrializados), y "los valores y las estructuras" (las culturas y organizaciones ajenas a los países emergentes), al igual que "la dependencia" y "el imperialismo mediático" (que a veces se emplea de manera sinónima), forman parte de su terminología. En síntesis, el imperialismo cultural plantea la dominación de una nación por otra de mayor envergadura.

Dada su naturaleza teórica, el imperialismo cultural no está exento de limitaciones. Se le critica un marco metodológico impreciso, de difícil medición y escasa capacidad descriptiva. De manera infortunada, tal y como se propone en sus comienzos, de forma lineal y hasta unilateral, el imperialismo cultural casi descarta cualquier posibilidad de producción mediática de las naciones periféricas. Parte de esta gran limitación crítica es la suposición de un sólo sentido en el flujo informativo, cosa que, si acaso fue cierta alguna vez, ha cambiado mucho con el advenimiento de nuevas tecnologías. En añadidura, el imperialismo cultural no contempla

la capacidad de respuesta de la audiencia en materia de procesamiento de información e interpretación de mensajes. Por ende, los argumentos sobre dependencia cultural amparados en esta teoría ignoraron el estudio de los procesos de recepción y consumo en las audiencias latinoamericanas. Según Juan Carlos Lozano, la totalidad de las influencias extranjerizantes ejercidas por los medios de comunicación se evalúan sin tomar en cuenta alternativas locales que se les contraponen. En suma, el imperialismo cultural es una teoría implementada para el estudio y manejo de flujos informativos a escala macro entre naciones y se enfoca en asuntos de amplia envergadura en materia cultural, mediática y de economía política, como el flujo de noticias internacionales entre países, restándole importancia a la audiencia.

En los años setenta, estos esquemas cobraron gran vigencia en los estudios de comunicación. En América Latina, en particular, tuvieron buena acogida y se desarrollaron de manera expedita. Allí contaron con múltiples adherentes: entre ellos, el venezolano Antonio Pasquali, autor del primer estudio integral de comunicación en Latinoamérica en 1963; el boliviano Luis Ramiro Beltrán, quien aporta una definición latinoamericana del imperialismo cultural en 1978; el mexicano Javier Esteinou Madrid, crítico de la comunicación mexicana; el chileno Fernando Reyes Matta, experto en periodismo internacional; y el uruguayo Mario Kaplún, proponente de la comunicación educativa. Para pioneros latinoamericanos como Beltrán, el imperialismo cultural es un proceso verificable de influencia social, mediante el cual una nación impone sobre otros países su conjunto de creencias, valores, conocimientos y normas de comportamiento al igual que su estilo de vida. En América Latina, el gran texto precursor es *Para leer al pato Donald*, de Ariel Dorfman y Mattelart, quienes desde Chile impugnaron el carácter imperialista de la producción de Disney; este libro representa, por decirlo de alguna manera, un precedente de los estudios culturales latinoamericanos. Su propuesta –vale la pena señalarlo– nace en medio del afán de legitimación del gobierno de Unidad Popular, esgrimiendo una concienciación identitaria opuesta al desmán capitalista.

Dada su proximidad a Estados Unidos y la desigualdad patente en múltiples renglones, América Latina fue una de las primeras regiones del tercer mundo en interesarse en políticas de comunicación e implementar reformas estructurales de sus medios. En 1976, en buena medida como respuesta a los planteamientos de quienes sustentaban la validez del imperialismo cultural como aproximación crítica, representantes de veinte países latinoamericanos se reunieron, auspiciados por la UNESCO, para estudiar asuntos pertinentes a políticas de comunicación. Entre quienes contribuyeron a este proceso de regulación comunicativa están Beltrán, Pasquali y el paraguayo Juan Díaz Bordenave; sus trabajos identifican tensiones entre el crecimiento comercial y el desarrollo democrático. La labor de Mattelart también aportó un marco teórico y evidencia para una reforma de los medios, acogiéndose fuertemente a esquemas de dependencia económica, intereses de clase y dominación transnacional. Se abogó entonces por un flujo menos desigual de productos mediáticos y se recomendó la democratización del acceso a los medios, en pos de la libertad de expresión y el impulso al desarrollo nacional. Sin embargo, la resistencia al imperialismo cultural se sustentó de manera mayoritaria con una defensa de políticas nacionales de comunicación, con el fin de contrarrestar el dominio de la cultura estadunidense, y se fundamentó en la factibilidad de una respuesta racional en el campo de la cultura y en un posible impacto integrador de una producción cultural regional. De igual manera, en 1980 se dan las recomendaciones de la Comisión MacBride, que, luego de varios años de estudio del desfase comunicativo entre la metrópoli y el resto del mundo, aboga por un orden de comunicación más justo, menos parcial a los países del mundo industrializado, conocido por la sigla inglesa NWICO (Nuevo Orden Mundial para la Información y la Comunicación). Estos planteamientos serán criticados luego, al evidenciar su ingenuidad por encima de su buena voluntad, por un buen número de investigadores latinoamericanos. Desde ese entonces ha cambiado mucho, comenzando por el ocaso de la Unión Soviética, junto al acompañante deceso de la guerra fría y la implementación agigantada de nuevos mecanismos de hegemonización –en particular,

la propagación del neoliberalismo– a través del mundo.

En los años ochenta, con el advenimiento de regímenes democráticos latinoamericanos, la crisis económica propiciada por el mal manejo de la deuda externa y el oportunismo del sector privado, surge y se consolida una nueva perspectiva crítica interesada en el análisis de los procesos de recepción y consumo de los productos culturales. Al ubicar la comunicación en el contexto de lucha por la hegemonía, sus partidarios le dan un nuevo sentido al tema, enfatizando procesos de asimilación, rechazo, negociación y refuncionalización de los contenidos efectuados por los sectores subalternos de la sociedad. Algunos antecedentes lejanos de estos nuevos enfoques, de índole culturalista, son los escritos de Eco en materia de semiótica estructuralista y las teorías de Gramsci, Benjamin y Foucault sobre ideología, cultura y poder. De manera efectiva, lo que se da es un paso de modelos semióticos o ideologizantes, según los cuales la comunicación destaca un acto de transmisión, a una revaloración del sujeto, a partir de la cual se extiende un enfoque culturalista en el marco de la comunicación. El viraje se patentiza incluso en la obra de voceros del imperialismo cultural, como Mattelart. Si bien el imperialismo cultural sirve en principio como motivación precursora del estudio de la cultura, el afán de abandonar su dogmatismo lleva al despegue en firme de los estudios culturales latinoamericanos. De hecho, se pasa de lo rigurosamente comunicativo a lo cultural, un marco más amplio que posibilita contemplar la comunicación como una práctica cultural más, y valorar dinámicas y articulaciones que, yendo más allá de lo comunicativo, sirven de soporte a la cultura.

Un aporte muy significativo a la consolidación de esta nueva corriente es la labor del jamaiquino Stuart Hall y el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (CCCS) de Birmingham, Reino Unido. Entre sus logros se destaca una revisión de la conceptualización de las audiencias como entidades pasivas e indiferenciadas, enfoque reproducido y ampliado en América Latina en las labores del investigador chileno Valerio Fuenzalida. Para Fuenzalida, la influencia grupal de la familia es de singular importancia, al igual que el contexto sociocultural del medio comunicativo. Desde este enfoque, mediante diferentes aproximaciones metodológicas, se le restituye un papel activo a la audiencia en las investigaciones latinoamericanas de cultura y comunicación, conviniendo una capacidad mayor de rechazo o negociación de los mensajes hegemónicos de los medios.

A diferencia de los enfoques críticos del mundo angloparlante, amparados en temáticas de clase o género, en América Latina se opta por replantear el estudio de la cultura esbozando una problematización más amplia de lo popular. En buena parte, esta táctica se debe a los nuevos matices que teorías como la dependencia o el imperialismo cultural adquieren ante la noción de globalización. Para Tomlinson, por ejemplo, la globalización sugiere que "la interconexión e interdependencia de todas las zonas globales ocurre de forma mucho menos premeditada que el control intencional atribuido al imperialismo" (175). A inicios de los años noventa, ante el avance irrefutable del mercado, se evidencia la necesidad del repensar el papel del Estado. Las respuestas fluctúan entre el apoyo al continuismo en la intervención estatal, con atisbos nacionalistas, como en el caso del brasileño José Marques de Melo, y posturas más escépticas, como las de Esteinou Madrid, quien cuestiona la fortaleza del Estado ante la arremetida del TLC, o del mismo Mattelart, quien denuncia una eventual anulación de la diferencia a raíz de la acelerada integración económica mundial. Por su parte, el peruano Rafael Roncagliolo impugna los afanes de apertura comercial, pues, según él, representan una integración carente de defensas; Roncagliolo insiste en que "todos los países de Latinoamérica son dependientes, pero algunos son más dependientes que otros" (338).

Hay variados aportes latinoamericanos en este sentido, pero dos se destacan en particular, despuntando en críticas al dogmatismo irrestricto de la dependencia y el imperialismo cultural, e impactando fuertemente el estudio de la cultura y su relación con un entorno global. El primero, Jesús Martín Barbero, estudioso colombiano de origen peninsular vinculado a centros de investigación colombianos y mexicanos, ha resaltado la importancia de las condiciones

de producción y reproducción del sentido, ignoradas por los marcos convencionales del estudio de la comunicación durante los años setenta. El marco general de la propuesta de Barbero es que existen puntos de acceso a la cultura dominante y su estructura de poder a partir de los cuales es factible subvertir y reorientar su orden. Barbero aporta el concepto de la mediación con el fin de repensar los procesos de producción simbólica y señala que el redescubrimiento de lo popular en la comunicación tiene que ver con la vigencia de ciertas prácticas comunicativas entre las clases populares. Para él, las mediaciones son "los lugares de los que provienen las constricciones que delimitan y configuran la materialidad social y la expresividad cultural" del medio (*De los medios*: 233). Como ejemplo, Barbero propone tres lugares claves: la cotidianidad familiar, la temporalidad social y la competencia cultural. En síntesis, lo que Barbero propone es repensar la identidad cultural partiendo de conceptos como la ciudad, la nación, el Estado, lo masivo y la cultura popular. Asimismo, para Barbero, las nuevas tecnologías de la información plantean un reto formidable para la reconfiguración del imaginario latinoamericano, en el que los medios reemplazan en gran medida al Estado. Siguiendo este planteamiento, sería inconducente entregarse a una celebración de lo global o reparar en pesimismos. Lo significativo radica en complejizar la cultura latinoamericana sin dejar al margen ni lo popular ni lo masivo y esforzándose por relacionarlos.

El otro personaje a destacar es Néstor García Canclini, investigador argentino radicado en México, quien critica la omisión de "los modos diversos con que diferentes sectores se apropian de los mensajes" (8). Según Canclini, la investigación habría de ocuparse no sólo de los medios electrónicos, sino también de las culturas populares. Apoyándose en las obras de Pierre Bourdieu y Manuel Castells, Canclini propone problematizar la identidad desde la hibridación y el consumo. Lo híbrido designa las nuevas mezclas interculturales, producto de distintos procesos de reconfiguración identitaria, en los que entran en juego nuevos actores, como la descolección de bienes simbólicos (el reordenamiento de productos culturales en función de gustos personales, haciendo caso omiso del canon) y la desterritorialización (la pérdida de relación entre la cultura y el espacio geográfico o social). Al estudiar la identidad, Canclini señala que las reglas rectoras de las relaciones sociales han cambiado, al igual que las relaciónes entre lo nacional y lo popular, y entre la identidad y el territorio. Como Martín Barbero –pero con enfoques diferentes–, Canclini concluye que, entre descentramientos y multideterminaciones, lo cambiante es la forma de generar registros y pensar la cultura. Las culturas populares y elitistas persisten y conviven con lo masivo, auspiciando una realidad cultural más heterogénea, que aún dista de ser democrática o inmune a los afanes hegemónicos.

Con respecto al consumo, Canclini explora el potencial de la ciudadanía cultural. Frente a una globalización que cambia las relaciones entre economía y cultura, la ciudadanía, sugiere Canclini, quizá ofrece alternativas al neoliberalismo generalizado del mercado. En síntesis, lo que interesa al investigador no es tan sólo demostrar que todo ha cambiado, sino que los circuitos socioculturales se relacionan de modos diversos con los procesos de transnacionalización. Viejas categorías como nación y etnia mantienen viabilidad, pero las nuevas identidades las rearticulan a su manera, integrándoles contenido proveniente de nuevos sistemas de comunicación, restándole efectividad al sesgo de la dependencia y al imperialismo cultural. Finalmente, evocando a Roncagliolo, Canclini aboga por el Estado como árbitro o garante de un equilibrio informativo, en el que la única motivación no sea el lucro y disminuya el desequilibrio cultural entre países latinoamericanos.

Existen otros aportes notables, como los de los mexicanos Jorge González Sánchez y Guillermo Orozco Gómez, quienes proponen, de manera respectiva, los frentes culturales y las identidades complejas, y un enfoque integral de la audiencia como conceptos de trabajo. Desde la sociología, González se acerca a las estratificaciones e interacciones del consumo, insinuando un retorno al estructuralismo. En el caso de Orozco, desde la pedagogía, se estudia la apropiación individualizada del mensaje cultural mediante múltiples mediaciones.

Siguiendo estas críticas, los supuestos dependentistas del imperialismo cultural,

amparados en la supremacía de la producción cultural extranjera, quedan desvirtuados en dos frentes principales: los análisis de las mediaciones que matizan la recepción y los estudios que demuestran la gran variedad de significados de los productos culturales hegemónicos, al incorporárseles rasgos de los sectores subordinados. En este sentido, sus limitaciones se exteriorizan: se imposibilita una problematización efectiva de la cultura latinoamericana, y una consecuente integración mediática, a darse en el marco desigual de la globalización.

OBRAS DE CONSULTA. Beltrán, Luis Ramiro, "Communication and Cultural Domination: USA-Latin American Case", *Media Asia*, núm. 5, 1978, pp. 183-192; Dorfman, Ariel y Armand Mattelart, *Para leer al pato Donald*, Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1971 [*Para leer al pato Donald. Comunicación de masa y colonialismo*, 2005, México, Siglo XXI Editores]; García Canclini, Néstor, "Ni folklórico ni masivo: ¿qué es lo popular?", *Diálogos de la comunicación*, núm. 17, junio, 1987, <www.felafacs.org/files/garcia.pdf>; Lozano, José Carlos, "Del imperialismo cultural a la audiencia activa: aportes teóricos recientes", *Comunicación y sociedad*, núms. 10-11, septiembre-abril de 1991, pp. 85-106, <www.allbusiness.com/sector-61-educational-services/133876-1.html>; Mattelart, Armand, *Mapping World Communication: War, Progress, Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994; Mattelart, Armand y Michelle, "La recepción: el retorno al sujeto", *Diálogos de la comunicación*, núm. 30, 2005, pp. 10-17, <www.felafacs.org/files/3.%20Michele.pdf>; Roncagliolo, Rafael, "Trade Integration and Communication Networks in Latin America", *Canadian Journal of Communication*, 20.3, 1995, <www.cjc-online.ca/viewarticle.php?id=305&layout=html>; Tomlinson, John, *Cultural Imperialism*, Londres, Pinter, 1991.

[HÉCTOR FERNÁNDEZ L'HOESTE]

industria cultural

El concepto de industria cultural nació en 1944 en un ensayo de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer titulado "La industria cultural: iluminismo como mistificación de masas", que recién fue publicado en 1947 en el libro *Dialéctica del iluminismo*. El ensayo describe los modos en que la cultura de masas, tanto en el fascismo alemán (del cual ellos huyeron) como en el capitalismo estadunidense (con el cual se confrontaron en los años treinta), produce deseos, gustos y actitudes que reproducen su propio sistema totalizador. La industria cultural (hablan de *una* industria que pertenece al sistema en general), cuyo objetivo principal es vender productos a través de los medios de comunicación, tiene una función claramente ideológica: inculcar en las masas al mismo sistema y asegurar su obediencia a los intereses del mercado.

Este ensayo establece tres ideas fundamentales, que serán puntos de debate a lo largo del trayecto mundial de los estudios culturales. En primer lugar, vincula la cultura al capitalismo, como un producto más. Ese empuje industrial establece una hegemonía cultural dado que la industria cultural tiene una base en Estados Unidos. Segundo, el ensayo expresa un pesimismo íntegro, anulando la visión utópica marxista de la futura revolución del proletariado. Y último, este arte de masas, producido con fines de lucro, carece de valor estético. En fin, Adorno y Horkheimer lamentan el reemplazo de lo que Ángel Rama llamaría un arte "letrado" con uno masivo.

La teoría de Adorno y Horkeheimer se mantiene ciega a posibles vertientes de resistencia dentro del sistema fatalista que describen. Se explica esta ceguera por el hecho de que además de la radio y el cine, las otras industrias en aquel entonces estaban en su infancia y, por otro lado, no había surgido todavía el mercado de la juventud que emerge en los años cincuenta y crea un espacio para la resistencia contra el *statu quo*. No obstante, este ensayo inaugura una crítica al papel social e ideológico de los medios de comunicación y establecerá una base de la cual, los estudios culturales se servirán para su propio desarrollo ambos en Inglaterra y en Estados Unidos, lo que particularmente influirá las prácticas críticas en Latinoamérica. Los estudios culturales ingleses en su principio (Raymond Williams, Richard Hoggart, E. P. Thompson) también reconocen la amenaza de la industria cultural, la cual reproduce un estándar cultural que atrae a las masas. Sin embargo, a

diferencia de la postura apocalíptica de Adorno y Horkheimer rescatan el lugar de la cultura del proletariado inglés como una posible resistencia al poder hegemónico de la industria cultural extranjera. La creación del Centro para Estudios Culturales Contemporáneos (CCCS) en la Universidad de Birmingham (1963-1964) comparte con la escuela de Frankfurt (a la cual pertenecían Adorno y Horkheimer) muchas ideas, en particular la noción de que la cultura de masas cumple con su papel al integrar a la clase trabajadora a la sociedad capitalista. Sin embargo el CCCS encontrará oportunidades para otro tipo de creatividad y nuevas maneras de decodificar la cultura en los ámbitos individual y colectivo a pesar de su implícita organización del capital. En Estados Unidos, los estudios culturales pierden su énfasis político y se hacen más populistas para enfocarse en el consumo y la recepción de la cultura de masas, cultura hegemónica, y olvidarse de la distribución, la producción y la industrialización de los medios. En esta fase el concepto de "industria cultural" se hace plural, ampliándose de industria a industrias.

INDUSTRIA CULTURAL EN AMÉRICA LATINA. Desde su principio, los críticos en Latinoamérica definen a la industria cultural como parte de una hegemonía extranjera, sin embargo, desde temprano hay intentos locales de ofrecer una alternativa. Se dividen en tres periodos históricos a las industrias culturales locales tanto como a la crítica que han inspirado. Primero, surgen aspiraciones locales de integrarse a la modernidad produciendo industrias (cine, prensa, radio, música) con estampas nacionales. Segundo, la época de la guerra fría produce posturas culturales de izquierda que se oponen al creciente imperialismo de Estados Unidos. El momento de la globalización y su fase de capitalismo avanzado provee otros espacios nuevos para la resistencia, otras maneras de interpretar esa hegemonía. Críticamente, en esta tercera etapa se retoma el concepto de industria cultural. Igualmente la dicotomía entre arte popular y arte letrado sufre mucho debate que divide el campo y sigue renovando su consideración.

A pesar de que se identifican como algo extranjero, existen industrias culturales bastante fuertes en América Latina. El ejemplo del grupo O Globo en Brasil ilustra el desarrollo de muchas empresas locales que dominan el área cultural en sus países, comenzando como empresas familiares y creciendo por un impulso de modernización e innovación tecnológica. Éstas aumentan su oferta de productos culturales a medida que la tecnología avanza [periódico *O Globo* (1925), Radio Globo (1945), TV Globo (1965), Globosat, canal satélite, Editora Globo, la compañía fonográfica Som Livre (1969) y Globo Video (1981)]. A pesar de que TV Globo es la red televisiva más grande de Latinoamérica y cuarta en el mundo, existe un gran abismo entre las industrias culturales del sur y aquéllas del norte. Según un reporte de la UNESCO, América Latina y el Caribe sólo representaban 3% del comercio mundial de bienes culturales en 2002, mientras que Estados Unidos, Inglaterra y China produjeron 40% de bienes culturales ese mismo año. Precisamente por esta razón los intelectuales latinoamericanos siguen discutiendo este papel hegemónico y extranjero de la industria cultural y el dominio del inglés que implica.

NACIONALIZACIÓN E INDUSTRIALIZACIÓN. Hay que tomar en cuenta que ya en 1944, cuando Adorno y Horkheimer desarrollan sus ideas, los cinco estudios en Hollywood dominaban los nexos de producción, distribución y exhibición del cine. En Latinoamérica, la autoridad de Hollywood hace muy difícil llevar a cabo producciones locales. Aunque la llegada del sonido en 1927 instala el problema de la lengua y el de la popularidad de la radio que crea estrellas locales y provee un espacio para la música nacional y regional, ayudarán a convertir el cine en un negocio importante en Brasil, Argentina y México, aun más en el caso de los dos últimos por su capacidad de exportar a países vecinos. En los años treinta y cuarenta empieza a dominar un modelo industrial en la producción de películas a medida que éstas aprovechan de las estrellas de la radio (Libertad Lamarque, Jorge Negrete, Agustín Lara, Pedro Infante) y emergen estudios al estilo de Hollywood [por ejemplo, los estudios Churubusco (1944) en México, con capital de Hollywood (RKO)] para producir una fórmula que lucre dinero en el mercado regio-

nal. Ya en 1944 Argentina, Brasil y en gran medida México (los tres países latinoamericanos con un mercado lo suficientemente grande como para crear industrias nacionales) están inmersos en sus propias versiones de estas industrias con un color fuertemente nacional.

Críticamente se ha dicho que esta época propagaba temas y características que imitaban recetas extranjeras desde una perspectiva local. No es hasta más tarde que se empieza a interpretar los esfuerzos industriales en América Latina de formas más complejas. Carlos Monsiváis muestra los diferentes efectos que la cultura de masas produce, los cuales dependen del contexto socio-histórico de la nación, otorgándole a lo popular un valor importante. En la academia estadunidense Ana López arguye que el cine de la época de oro, por primera vez hace que circulen imágenes, historias y temas latinoamericanos a la vez que reta la omnipresencia de Hollywood en la región y mantiene un interés regional por varios decenios.

LUCHA ENTRE IMPERIALISMO Y ANTIIMPERIALISMO. En los años cincuenta, ya en plena guerra fría, el ambiente cultural empieza a cambiar. Las industrias siguen modernizándose sufriendo altibajos: por un lado la decadencia de los estudios cinematográficos, visto claramente en el fracaso de Vera Cruz (1949-1954), un estudio de Brasil que importó técnicos y equipo del extranjero para aventurarse en producir un cine de calidad internacional, contrariamente el crecimiento de las industrias de la televisión y la música. Estados Unidos, queriendo mantener solidaridad ideológica por toda América, presionan a las industrias locales y sus gobiernos para promover un anticomunismo que simultáneamente alababa un modo de vida moderna y estadunidense. Esta complicidad entre gobiernos locales, Estados Unidos y los medios de comunicación es evidente en el apoyo por la empresa mexicana Televisa al gobierno de Gustavo Díaz Ordaz durante la matanza estudiantil de 1968 en Tlatelolco.

Este ambiente creará respuestas culturales locales que se oponen vehementemente al creciente imperialismo de Estados Unidos. El escritor chileno Ariel Dorfman y el crítico cultural belga Armand Mattelart publican, en 1971, *Para leer al pato Donald*, donde discuten las tiras cómicas de Disney. Inspirados por una lectura frankfurtiana, critican esta literatura de masas por mantener patrones ideológicos entre el primer mundo dominador y el tercer mundo dominado. Por otro lado, a diferencia de épocas anteriores, empieza a emerger una cultura latinoamericana visible mundialmente. El boom literario alzó la industria editorial local y produjo un nuevo talento (Gabriel García Márquez, José Donoso, Julio Cortázar, Mario Vargas Llosa y Carlos Fuentes) que fue producto del crecimiento económico logrado después de las guerras mundiales, el cual creó una clase media cosmopolita en América Latina con intereses nacionales. No obstante, estos escritores se hacen populares al criticar esa misma modernización y pronosticar su fin. Esta época efervescente produce muchos movimientos contrahegemónicos que intentan crear, bajo ambientes distintos, métodos alternativos de distribuir sus productos. La "nueva canción" en Chile, protegida y promovida por el gobierno izquierdista de Salvador Allende, cuyo lema proclamaba "no hay revolución sin canción", crea DICAP para grabar los artistas del movimiento. Mientras que en Argentina, *La hora de los hornos* iba a tener que exhibirse clandestinamente del gobierno autoritario de Juan Carlos Onganía. La película junto con el manifiesto que la acompaña, critican el monopolio cultural del primer mundo, viéndolo como un neocolonialismo. Estos tres ejemplos reproducen una retórica típica de la época al rechazar una cultura de masas extranjera. Sin embargo, se convierten en productos mismos al hacerlo.

GLOBALIZACIÓN, NUEVAS INDUSTRIAS E INTERPRETACIONES. Los años ochenta trajeron un cambio: de sociedades politizadas con economías centralizadas y un estado fuerte y militar, a democracias representativas con economías neoliberales intentando entrar al mercado global. La simple configuración del imperialismo contra lo nacional desaparece y la reemplaza un sistema interconectado e interdependiente dominado por posturas globales de consumo y producción. Como sugiere Néstor García Canclini, la modernización finalmente llega a Latinoamérica

pero a través de empresas privadas. En este ambiente aparecen nuevas industrias (videojuegos, la Internet) y diferentes espacios para la distribución de la cultura que cambiarán los viejos modos de distribución y accesibilidad y que producirán nuevas formas de leer, escuchar música y ver imágenes.

Sin embargo, la globalización no ha disminuido el poder de las industrias, y la liberación del mercado las ayuda a florecer: Venevisión, Televisa y Rede Globo adquieren un papel global aún más poderoso con las exportaciones de telenovelas. En parte el creciente número de hispanos en Estados Unidos ha permitido la extensión de estos monopolios y la creación de otros con base en Miami (Univisión y Telemundo) que dominarán el mercado estadunidense con programación producida localmente e importada desde Latinoamérica. La ciudad de Miami, como capital administradora de la industria cultural del norte y el sur, ha ayudado a disminuir las divisiones nacionales y regionales (mexicano-americano, cubano-americano, nuyoriquen, etc.) para crear una identidad "panlatina" (que incluye lo español y lo brasileño) para la mercadotecnia de productos. Es precisamente en Miami donde residen las sedes latinoamericanas de empresas como Sony, EMI, Polygram Universal, Warner junto a empresas culturales latinoamericanas. Aprovechándose de la ganancia que el mercado de jóvenes provee, estas industrias promueven movimientos (rock en español, reggaetón), estrellas (Ricky Martin, Jennifer López, Shakira, Gael García Bernal) y espacios (Latin Grammys) que dan una cara de la transnacionalización de la cultura latinoamericana, lo que no necesariamente las hace representativas de una total homogeneización como lo veían Adorno y Horkheimer ni tampoco le da completo poder a lo local sino que se llega a una combinación de los dos (Yúdice).

A pesar de esta presencia global de lo latino, permanecen residuos de una crítica frankfurtiana con una voz más sofisticada y local. Renato Ortiz encuentra en la mundialización de la cultura popular la creación de un imaginario y una mitología global que según José Joaquín Brunner ha llegado a su culminación para crear desigualdades nacionales y sociales. Mientras que Beatriz Sarlo en Argentina insiste en una vuelta a la educación estatal y a los valores literarios de los años sesenta para contraponer la hegemonía de la industria cultural. Aunque de manera diferente, Nelly Richard también ve una salvación a través de un arte de vanguardia que provoca en el lector-espectador sospechas en lo masivo. Desde visiones distintas, ambas proponen un regreso a la cultura letrada para escapar de la invasión de una cultura popular extranjera.

Sin embargo, hay otros que no rechazan por completo la cultura popular y recuerdan que en esta época la resistencia se produce por redes informáticas antes que por la artillería. Jesús Martín Barbero sugiere que no hace falta concentrarse en los medios, como lo hacen Adorno y Horkheimer, sino en la interdependencia entre diferentes partes del proceso de comunicación: el emisor, el mensaje, el canal y el receptor. Para Martín Barbero esta interdependencia, a lo que llama las mediaciones, es necesaria para poder leer el significado de la cultura popular, complicando el modelo estático de 1944. Por otro lado, García Canclini, William Rowe y Vivian Schelling notan cómo lo moderno y lo tradicional negocian nuevos espacios culturales, espacios híbridos, donde ya no se necesita hablar de dicotomías entre lo industrial y lo artesanal. Esencialmente lo que describen reafirma culturas locales, movimientos que tienen acceso a medios hegemónicos, en algunos casos no necesariamente forman parte del circuito transnacional. En 1994, por voz del Subcomandante Marcos, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional se lanzó contra la globalización (el TLCAN) por medios masivos de comunicación (entre ellos la Internet). Volviendo a una de las primeras industrias que sigue siendo la más difusiva Gustavo Remedi examina las estaciones de radio comunitarias en Uruguay como un espacio resistente que no forma parte del circuito global. Para Remedi la gente finalmente tiene el derecho de producir su propia cultura. Más allá del consumo creativo y la recepción activa (Martín Barbero y García Canclini) se llega al arte imperfecto, como lo prefiguraba Julio García Espinosa mucho antes, un arte que desaparece en todo anulando la figura del artista o letrado. Esta reapropiación de la práctica de la ciudadanía logra por fin una expresión pública en una era donde supues-

tamente ha desaparecido este espacio a causa de su privatización neoliberal. Otro reto que amenaza a las industrias culturales son las industrias piratas que reproducen copias latinoamericanas de originales extranjeros creando una industria informal local. Más que producir imágenes locales (López) retan el centro con lo que más le duele: la reducción de su ganancia.

OBRAS DE CONSULTA. Brunner, José Joaquín, *Globalización cultural y posmodernidad*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 1998; García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989; García Espinosa, Julio, "Por un cine imperfecto" en Santiago Álvarez, *Cine y revolución en Cuba*, Barcelona, Fontamara, 1975, pp. 37-54 (orig. 1971); López, Ana M., "Tears and Desire. Women and Melodrama in the 'Old' Mexican Cinema", John King, Ana M. López y Manuel Alvarado (eds.), *Mediating Two Worlds. Cinematic Encounters in the Americas*, Londres, BFI, 1993, pp. 147-163; Martín Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones*, México, G. Gili, 1987; Monsiváis, Carlos, *A través del espejo: el cine mexicano y su público*, México, El Milagro, 1994; Monsiváis, Carlos, *Escenas de pudor y liviandad*, México, Grijalbo, 1988; Ortiz, Renato, *Mundialización y cultura* (trad. Elsa Noya), Buenos Aires, Alianza, 1997; Remedi, Gustavo, "Production of Local Public Spheres: Community Radio Stations" en Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2004, pp. 513-534; Richard, Nelly, *Residuos y metáforas: ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la transición*, Santiago, Cuarto Propio, 1998; Rowe, William y Vivian Schelling, *Memoria y modernidad: cultura popular en América Latina*, México, Grijalbo, 1993; Sarlo, Beatriz, "Los estudios culturales y la crítica literaria en la encrucijada valorativa", *Revista de Crítica Cultural* 15, noviembre de 1997, pp. 32-38; Yúdice, George, "La industria de la música en el marco de la integración América Latina-Estados Unidos" en Néstor García Canclini y Carlos Moneta (eds.), *Integración económica e industrias culturales en América Latina*, México, Grijalbo, 1999, pp. 115-161.

[VICTORIA RUÉTALO]

latinoamericanismo

El término latinoamericanismo tal como es usado en los estudios culturales proviene, en rigor, de debates académicos en la academia norteamericana. Sin embargo, no es un término ajeno a los intereses de los intelectuales de la región quienes, desde José Martí a Hugo Chávez, en la larga tradición continental de pensamiento latinoamericanista de base nacional, lo han definido precisamente a partir de una relación negativa con Estados Unidos.

El latinoamericanismo o latin/o americanism/o (que abarca las culturas de los latinoamericanos en Estados Unidos y Canadá) es parte de un esfuerzo emprendido en la academia norteamericana por repensar los límites y los diseños geopolíticos y geoculturales de América Latina, los objetos, sujetos y procesos así involucrados en su estudio y las categorías epistémicas así como los procedimientos metodológicos que dan cuenta de ellos y permiten su estudio y comprensión. Esto ocurre en la confluencia de lo que primero se llamó el debate sobre la posmodernidad en América Latina y lo que ahora conocemos como la globalización de y en el continente. La discusión sobre la posmodernidad se centró en la revisión de la capacidad heurística de los grandes relatos históricos occidentales (el progreso, la razón occidental, la democratización progresiva, la política) y los relatos disciplinarios de las ciencias sociales (la sociología, la economía, la antropología) y las humanidades (la filosofía, los estudios literarios, la historia) para dar cuenta de las transformaciones de un mundo que se desordenaba rápidamente sin lograr, aparentemente, rearmarse como un todo inteligible. En este sentido el debate posmoderno tuvo una orientación fundamentalmente temporal, vertical e histórica centrada en la noción de cambio epocal. La discusión sobre la globalización, por su parte, se ha centrado en la supuesta emergencia de una cultura global homogénea, en la expansión de un horizonte experiencial cuasiplanetario ligado a la mercantilización y a la emergencia de lo local como una instancia diferente de lo nacional, que mediaría las relaciones entre lo global y lo nacional. A propósito de ello se ha hablado de procesos trasnacionales o posnacionales o incluso translocales para referirse a los múltiples flujos de bienes, capitales, discursos y poblaciones que cruzan hoy el mundo en general y, más específicamente, la región-mundo que llamamos Latin/o América (Fox, Tomlinson). En este sentido, la discusión sobre la globalización ha traído al debate la horizontalidad de las dimensiones espaciales y geográficas y las nociones de flujos y desplazamientos. Ambas discusiones, la de la posmodernidad y la de la globalización, comparten una sospecha sobre los límites y consecuencias que una perspectiva estadocéntrica (ya sea en su versión liberal o socialista) tuvo y tiene sobre la comprensión de la heterogeneidad efectiva de los procesos y fenómenos sociales que intenta describir. De este modo, surgen con nitidez algunos de los desafíos que cualquier reconceptualización de lo latin/o american/o en una perspectiva global debe enfrentar: cómo pensar "en un momento de reterritorialización de la vida nacional en los distintos países de América Latina y de sus relaciones con Estados Unidos y Europa" las conexiones entre *a*] los legados coloniales y poscoloniales en el cruce de las temporalidades históricas de los múltiples proyectos imperiales que han tenido como objeto a la región y *b*] las dimensiones geoculturales y geopolíticas que han orga-

nizado estos proyectos en regiones culturalmente homogéneas y autocontenidas.

Las consecuencias discursivas de esta confluencia de macromarcos epistemológicos y políticos (posmodernidad y globalización) han seguido trayectorias distintas en las diferentes disciplinas. En las humanidades, ciertos temas de debate han dominando la discusión sobre el latin/o americanism/o: testimonio y subalternismo, literatura y estudios culturales, subalternismo y poscolonialismo. En las ciencias sociales se ha realizado más bien un intento por dar cuenta de lo que se ha llamado la condición global de lo latin/o american/o.

EL LATIN/OAMERICANISM/O EN LAS HUMANIDADES. En 1989, en un famoso ensayo sobre el testimonio, el crítico estadunidense John Beverley comenzaba preguntándose: "¿Generan las luchas sociales nuevas formas de literatura y cultura, o se trata más bien del asunto de cómo se representan [estas nuevas luchas] en las formas ya existentes?" (*Against Literature*: 69), Beverley proponía que el testimonio, que en su obra temprana en colaboración con Marc Zimmerman, estaba asociado siempre a las luchas centroamericanas en los años setenta y ochenta, sería una forma nueva de representación literaria. A diferencia de la novela que está centrada en sus presupuestos culturales burgueses (el privilegio de la vida individual y la familia nuclear, por un lado, y de los espacios privados y urbanos, por otro), el testimonio podría ser la forma cultural de una nueva política de lo neopopular emergente en las luchas revolucionarias centroamericanas. El testimonio es definido por Beverley como una forma literaria que narra una vida real en las palabras de su propio protagonista o de un testigo, a menudo iletrado y que requiere, para su transcripción, de la colaboración de un interlocutor que es un intelectual. Con el correr del tiempo Beverley habría de radicalizar su hipótesis para proponer que el testimonio en tanto representación de lo subalterno, era una forma de posliteratura o anunciaba al menos el fin de lo literario y del humanismo tradicional en que aquél se asentaba. En tanto posliterario, el testimonio se deshacía de la carga de la distinción entre lo ficcional y lo no ficcional que definía a lo estético-literario, para abrazar las luchas y las voces de sujetos colectivos y reales largamente sometidos a una historia de subalternización, por el estado colonial español primero, y, luego, por sus herederos poscoloniales criollos en el continente americano. En este sentido el estudio de los testimonios se ofrecía como una alternativa radical a los esfuerzos coetáneos en Estados Unidos por desarrollar la agenda de los estudios culturales. A diferencia de éstos –que Beverley veía como inscritos aun dentro de las coordenadas culturales, ahora masivas y mediáticas, del capitalismo dominante– el testimonio hablaba de unos actores colectivos y emergentes que luchaban contra ese capitalismo y anunciaban la (re) aparición de una cultura neopopular no capitalista o al menos, anticapitalista. De este modo, el testimonio era el heraldo de una época poshumanista y tal vez posliteraria, liberada de la herencia cultural y subjetivo-burguesa del humanismo clásico (Beverley, Gugelberger).

Reaccionando también frente a esa emergencia de los estudios culturales, que ampliaban el terreno de lo estudiable bajo la rúbrica de lo cultural en el capitalismo tardío, Alberto Moreiras, compañero de Beverley en el grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos en Estados Unidos, proponía su propia visión del subalternismo, inspirado ahora más por la deconstrucción que por el marxismo. Para Moreiras, lo que el testimonio ejemplificaba era menos una propuesta positiva que una crítica radical o una pura negatividad. El testimonio, sostendría Moreiras apoyándose también en el trabajo de los subalternistas indios como Gayatri Spivak y Ranajit Guha, pero sobre todo en la deconstrucción derridiana, revelaba las aporías de la representación de lo subalterno en el aparato gnoseológico y epistemológico de la crítica latinoamericanista estadunidense. En tanto crisis de la representación, el testimonio era un síntoma que revelaba los límites de toda representación de lo latinoamericano en el aparato académico de Estados Unidos. En este sentido, más que oponerse a ella, el testimonio compartía con la mejor literatura su capacidad para explorar esos límites de lo representable como, para decirlo de otra manera, aquello que sólo podía ser indicado indirectamente (Moreiras, *Exhaustion*).

De este modo, mientras Moreiras abogaba por la capacidad única de la literatura de deconstruir los aparatos de la representación, Beverley declaraba el fin de lo literario y el comienzo de una época posliteraria. Moreiras encontraba mayores poderes representacionales en la literatura, que en los estudios literarios. La literatura era concebida aquí como el otro lado del pensar crítico, que junto a la filosofía se planteaba como algo muy distinto a la capacidad acomodaticia y a las limitaciones internas de las miradas "expertas" de las ciencias sociales. Estos poderes, en la coyuntura traumática de las posdictaduras del Cono Sur y las violencias centroamericanas, eran para Moreiras paradójicos, pues se referían a la capacidad de lo literario de interrumpir la representación y cuestionar su estatus. Beverley, por su parte, encontraba esa misma capacidad en el testimonio mucho más que en la literatura. Ambos compartían, por otro lado, su sospecha frente a lo que llamaban el populismo de los estudios culturales y la, supuestamente, acrítica pertenencia y funcionalidad de esos estudios culturales al capitalismo avanzado y a su cultura de la diferencia comercializable.

Entre otras fuentes, el tema de los límites de la capacidad representativa del discurso escrito y de las limitaciones de las formas de conocimiento histórico y científico dominantes para dar cuenta crítica de objetos, procesos y sujetos tercermundistas constituidos por los mismos legados coloniales y estatales, que estaban en la base de esos discursos, proviene del trabajo de los subalternistas indios (Ranajit Guha, Partha Chatterjee) y de los críticos poscoloniales (Homi Bhabha, Gayatri Spivak entre otros.) De estas fuentes el latin/oamericanism/o recibe un énfasis en las categorías de subalternidad, subjetividad colonial y poscolonial e i/representabilidad (Loomba). Estas nuevas categorías relacionales tienen la gran ventaja de mapear una serie de interrogantes que la tradición latinoamericana, en su fuerte orientación nacional-estatal y sociológica, nunca había explorado suficientemente. La confluencia de raza, clase, género y etnicidad en el análisis; y psicoanálisis, teoría literaria y cultural, feminismo y antropología en las miradas, permiten vislumbrar la verdadera complejidad histórica del proceso de colonización/descolonización, según éste afectó a múltiples y heterogéneos sujetos sociales diversamente constituidos: indígenas, afroamericanos, minorías sexuales y mujeres, mestizos, etcétera.

Por otro lado, el origen indio y anglocéntrico de la teoría subalternista y poscolonialista, y la misma relacionalidad vacía de muchas de sus categorías principales (subalternidad, subjetividad colonial y poscolonial e i/representabilidad) dio pie a un interesante debate acerca de su aplicabilidad en América Latina y de su a veces paradójica exportación metropolitana hacia la periferia como otra forma más de neocolonización intelectual y moda teórica (Thurner). Transformada además en el mundo anglosajón en una conveniente y monolingüe práctica pedagógica que divide el mundo entre un "nosotros" altamente definido y un "ellos" fuertemente indiferenciado y capaz de involucrar tanto a los indios de la India como a los indígenas latinoamericanos, a los caribeños como a los pakistanís o los aborígenes australianos, la teoría poscolonial ha necesitado siempre de su aterrizaje en las condiciones sociales, culturales e históricas de una localización concreta (Loomba). Pero este conocimiento concreto producido en Estados Unidos por los llamados estudios de área (estudios asiáticos, africanos y latinoamericanos) era precisamente, en su orientación modernizante –y por lo tanto homogenizante, estado-céntrica y eurocéntrica– una de las formas de conocimiento que el subalternismo y el poscolonialismo en sus versiones latinoamericanistas se habían propuesto desmantelar. Una de las formulaciones más sucintas de este programa y esta crítica se encuentra en el Manifiesto del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos. Se destaca allí la necesidad de distinguir entre el Estado, la nación (que fue en la construcción histórico-discursiva dominante el resultado cuasi exclusivo de la labor del Estado y sus instituciones) y el pueblo, que sería el conjunto de las poblaciones subalternas cuya participación, formas de organización cultural, social y política deben ser visibilizadas y desinvisibilizadas (Rodríguez, "Reading Subalterns…").

EL LATIN/OAMERICANISM/O EN LAS CIENCIAS SOCIALES. Otra de las fuentes de aquella crítica de

las formas tradicionales de estudiar lo latinoamericano en Estados Unidos, que el Latin/o Americanism/o quiere o puede representar, fue el resultado del proceso de globalización de las poblaciones latinoamericanas y en particular, de su impacto transformador de los paradigmas nacionales de asimilación de lo étnico en Estados Unidos.

De acuerdo con la CEPAL en 1980 el 34.7% de las familias de América Latina y el Caribe vivían en la pobreza. Hacia 1990 ese porcentaje había subido al 41% y era todavía del 35.3% en 1999. En términos absolutos de población, el número de pobres en la región había pasado de 135.9 millones en 1980 a 211.4 millones en 1999. La situación es particularmente grave en aquellos países que más inmigrantes mandan a Estados Unidos. En 1999, en México el 46.9% de la población era pobre, el 49.8 en El Salvador, el 54.9 en Colombia, el 60.5 en Guatemala, el 69.9 en Nicaragua y un asombroso 79.7% en Honduras (Addiechi: 70-71). Si los migrantes que dejaban América Latina sumaban 21 millones en el año 2000, hacia el año 2005 ya eran 25 millones o 12% del total de 200 millones de migrantes en el mundo ese año (Gainza: 1).

Estados Unidos recibió un promedio de 1 226 000 inmigrantes por año entre 1992 y 2004. De esos migrantes un tercio eran de origen mexicano y un cuarto más eran latinoamericanos de otros países. En los últimos treinta años el número de la población latina en Estados Unidos ha pasado de ser en 1980 14.6 millones o el 6.4% de la población del país a ser en el año 2003 la minoría étnica más grande con el 14% de la población total y cerca de 41 millones de personas. Entre 1980 y el año 2000 la población total de latinos se duplicó en los Estados Unidos, constituyendo el 40% del crecimiento demográfico total y pasando de ser la mitad de la población afronorteamericana en 1980 a su status actual (Saenza).

Esta masiva migración de latinoamericanos en el último cuarto del siglo veinte y en lo que va corrido del presente, alteró de manera muy significativa el paisaje político y social de Estados Unidos y de varios países latinoamericanos, desafiando así las formas establecidas de estudiar las dimensiones nacionales y las conexiones inter-nacionales de los latino/americanos. En el entorno estadunidense, estas formas de estudio se llamaron estudios étnicos y estudios latinoamericanos de área. Mientras los primeros se encargaban de poblaciones conceptualizadas, dentro del proceso de devenir minorías étnicas en la nación (Estados Unidos); los estudios latinoamericanos (o de área) se concentraban en poblaciones localizadas en un área geocultural y geopolítica diferente y externa. En el primer paradigma era central la noción de una mayoría blanca y, por lo tanto, de minorías étnicas en un proceso de integración diferencial a ese núcleo blanco. Por otro lado, para el segundo paradigma era fundamental la naturaleza limitada del área en cuestión, su lógica y su coherencia interna. Para decirlo de una manera rápida: estos presupuestos básicos de los estudios étnicos y de área referentes a las poblaciones de origen latinoamericano en Estados Unidos deben ser hoy críticamente interrogados (Poblete, *Critical Latin American and Latino Studies*). De este modo, el latin/o americanism/o puede ser concebido ahora, al menos en una de sus formas posibles, y para mi deseables, como el lugar de conversación de esas dos tradiciones y de sus contrapartes en América Latina en un momento epocal de globalización de lo latin/o/american/o.

Las tareas de dicho latin/oamericanism/o son muchas y se han manifestado de manera más convincente en las ciencias sociales o en los estudios culturales de base empírica. Ellas tienen que ver, por un lado, con los desplazamientos de poblaciones masivas arriba indicados. Lo que debe ser visibilizado (porque antes era invisibilizado) o revisibilizado (porque hasta ahora ha sido percibido desde un solo prisma) son las formas de pertenencia y afiliación de los sujetos en relación con los distintos niveles de comunidades en las cuales eligen participar o se ven obligados o invitados a hacerlo. La bibliografía sobre la ciudadanía –desde su ampliación para incorporar formas no tradicionales como la social y cultural, que van más allá de la ciudadanía política formal, hasta su multiplicación en ciudadanías dobles y múltiples o su cuestionamiento en ciudadanías nulas o de exclusión/inclusión diferencial– es un buen indicador de la batería de problemas abiertos por estas reconsideraciones (Flores, Flores y Benmayor, Rotker, Shafir). Esto,

por cierto, es algo que ha visto un fuerte desarrollo no sólo en los Estados Unidos a propósito de las poblaciones latinas, sino también en América Latina en relación con las migraciones internas y externas, los nuevos mapas geoculturales y políticos, la racialización de la fuerza de trabajo a escala continental: países que mandan inmigrantes, países que los reciben para explotarlos bajo su condición altamente flexible y productiva de indocumentación (Quijano, de Genova, Grimson); y, en general, los desafíos que la falta de concordancia entre la geografía social y cultural del capitalismo central y periférico supone (Quijano).

Por otro lado, desde la cultura y la experiencia cotidiana de la globalización esa falta de concordancia se manifiesta en la vida de aquellos que "viajan" todos los días sin moverse de sus sitios o son relegados a una marginalidad que los excluye de manera cuasiestructural. Algunos de los temas de esta nueva agenda incluyen: el consumo cultural diario de productos trasnacionales o fuertemente influido por sus formatos, contenidos y técnicas (García Canclini, *Diferentes*; *Consumidores*); la emergencia de un paisaje mediático complejo en el que alternan la fuerte especificidad y densidad de las comunicaciones locales, facilitadas a menudo por nuevas y viejas pero refuncionalizadas tecnologías como la Internet o la radio, con una creciente presencia de los conglomerados transnacionales (Poblete, *Culture*); el desarrollo de la práctica social, cultural y política de múltiples y complejos actores funcionando simultáneamente en escalas locales, regionales, nacionales y globales (Mato, *Políticas*; Yúdice, *Recurso*), la criminalización de la pobreza y el culpar a las víctimas juveniles de la cultura de la violencia, la droga y la exclusión (Hopenhayn, *América Latina*; Reguillo, *Emergencia*), etcétera.

En todos estos ejemplos la nación ya no coincide por completo (si alguna vez lo hizo) con sus poblaciones, ni social ni culturalmente. Este desfase fundamental es el que motiva la necesidad, y ofrece la oportunidad, de las nuevas cartografías de lo latin/oamerican/o en el momento de su globalización. Y esto ocurre –aunque no necesariamente del mismo modo y con la misma intensidad en los diferentes países– tanto en América Latina como en Estados Unidos. Estos nuevos mapeos –que no pueden deshacerse de la nación como territorialización social, económica y cultural sino que deben intentar entender tanto sus transformaciones y funcionamiento, como espacio de hegemonía interna y autonomía relativa externa, cuanto los nuevos flujos de interconexión e interdependencia internacional o transnacional– son lo que podemos llamar el latin/o americanism/o.

OBRAS DE CONSULTA. Addiechi, Florencia, *Fronteras reales de la globalización: Estados Unidos ante la inmigración latinoamericana*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2005; Campa, Román de la, *Latin Americanism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999; Flores, William V. y Rina Benmayor (eds.), *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space and Rights*, Boston, Beacon Press, 1997; Gainza, Patricia, "Tendencias migratorias en América Latina", *Peripecias 1*, <www.gloobal.info/iepala/gloobal/fichas/ficha.php?id=2047&entidad=Noticias>, consulta: 14 de junio de 2006; García Canclini, Néstor, *Diferentes, desiguales y desconectados*, Barcelona, Gedisa, 2005; Hopenhayn, Martín, *América Latina: desigual y descentrada*, Buenos Aires, Norma, 2005; Loomba, Ania, *Colonialism/Postcolonialism*, Londres-Nueva York, Routledge, 1998; Poblete, Juan (ed.), *Critical Latin American and Latino Studies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003; Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder: eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO/UNESCO, 2003, pp. 201-242; Thurner, Mark y Andrés Guerrero (eds.), *After Spanish Rule. Postcolonial Predicaments of the Americas*, Durham, Duke University Press, 2003; Yúdice, George, *El recurso de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 2002 [*The Expediency of Cultur: The Uses of Culture in a Global Era*, Durham, Duke University Press, 2003].

[JUAN POBLETE]

local-global

La creciente intensificación de flujos e interconexiones culturales a escala planetaria, ha

producido una compresión de las dimensiones espacio-temporales de la experiencia humana que ha contribuido al desdibujamiento de las fronteras tradicionales del proyecto de la modernidad, especialmente aquéllas relacionadas con el Estado-nacional, y con ideas de identidades colectivas e ideas de desarrollo económico. El estudio de estos procesos ha dado lugar a la generación de algunos términos binarios que procuran dar cuenta de la complejidad de los procesos contemporáneos de transformaciones sociales. Entre ellos, destaca la expresión "local-global" utilizada de maneras diversas y en ocasiones incluso conflictivas entre sí. Este término establece una tensión conceptual dicotómica que, si bien constituye un desafío a la precisión de su significado, ha resultado epistemológicamente productiva. Hacer referencia a la dimensión local-global en los procesos sociales contemporáneos es destacar las dinámicas que conforman las interconexiones y designar, al mismo tiempo, nuevas dimensiones de prácticas sociales asociadas a esos contactos. En el campo de los estudios culturales, los diversos sentidos con que se utiliza el término coinciden en la idea de que la dinámica local-global informan la construcción de los imaginarios sociales contemporáneos (Appadurai, García Canclini, Hannerz, Martín Barbero, Mato), por lo cual constituyen flujos de carácter local-global. El término se utiliza para referirse ya sea a espacios geopolíticos tangibles o para teorizar sobre espacios conceptuales de corrientes de pensamiento y producción del conocimiento. Por consiguiente, dicho término constituye un marco de referencia para el estudio de las formas en que se dan los procesos de interconexión y sus efectos.

Las dimensiones específicas de lo que se designa como global o local varían conceptualmente. Por lo general, el término global no se refiere a la totalidad de la extensión del planeta sino al alcance de ciertas prácticas que tienden a ser territorialmente amplias y a desempeñar papeles dominantes/hegemonizantes en la producción y diseminación de tecnologías y medios de producción, bienes de consumo, servicios e incluso ideas. La palabra global también se usa para designar un nuevo espacio conceptual construido y atravesado por una amplia diversidad de prácticas que son las que impulsan procesos globalizadores que, entre otras cosas, contribuyen a la desestabilización de paradigmas identitarios tradicionales. El término local se usa para referirse ya sea a una entidad geopolítica particular, que puede ser equivalente a un Estado nacional, o a colectividades sociales de menor o mayor tamaño cuyas fronteras identitarias pueden coincidir con las de un Estado nacional o ser más restringidas. En el sentido de las prácticas sociales, lo local constituye la experiencia cotidiana de actores en una localidad particular, conformando su punto de referencia base. Appadurai plantea que lo que se designa como local no es una entidad natural, sino un concepto relacional construido por una diversidad de prácticas que resultan en sistemas y estructuras perfiladoras de sus fronteras. Así constituye algo fundamentalmente político. García Canclini señala que la conceptualización de lo local se ha transformado con la concientización de la idea de lo global y viceversa en un proceso que resalta el dinamismo inherente a la cultura. Es por eso que algunos estudiosos han conceptualizado lo local como entidad "translocal" (Appadurai), resaltando las conexiones local-local sin descontextualizarlas de lo supralocal (García Canclini, Martín Barbero, Mato).

La reflexión teórica reciente, especialmente en América Latina, destaca la importancia de contextualizar las dinámicas de esos flujos (Appadurai, García Canclini, Martín Barbero, Mato), criticando la tendencia a conceptualizar los procesos de globalización independientemente de las prácticas que los conforman. Por una parte, los flujos globales que entran en contacto con la vivencia cotidiana en gran parte del planeta emergen de contextos particulares y, por otra parte, dicha vivencia se desenvuelve en espacios situados en contextos socio-históricos específicos (Mignolo). La interconectividad devela una geografía social perfilada por relaciones de poder que se configuran de manera situada y diferencialmente relacionada en contextos geopolíticos particulares (Mato, *Estudios latinoamericanos*). Hay que considerar, además, que buena parte de las dinámicas local-global ocurren, entre otros espacios, a través de la Internet, donde los referentes geográficos específicos se desdi-

bujan aun cuando los contenidos y estilos de relación están asociados a las localizaciones geopolíticas y contextos socio-históricos de sus usuarios (Appadurai, García Canclini).

El uso del término local-global en el discurso crítico y teórico presenta dos líneas generales de pensamiento, cuyo marco de referencia es el gran debate actual sobre los efectos culturales de los procesos de globalización: homogeneización o hibridación/resignificación.

La primera línea de pensamiento tiende a conceptualizar lo local en contraposición a lo global. Así constituyen una relación antagónica expresando la pugna conceptual entre corrientes a escala planetaria –lo global– y aquellas que supuestamente tienen un horizonte mucho más limitado –lo local– e insuficiente capacidad para resistir al impacto de las primeras. Esta acepción supone una jerarquía lineal unívoca de relaciones de poder en la cual lo global constituye una corriente crecientemente avasalladora, impulsada por las dinámicas del capitalismo neoliberal, que consume y anula las particularidades locales contribuyendo paulatina e inexorablemente a la homogeneización de las estructuras y relaciones sociales alrededor del planeta. Esta línea de pensamiento parte de la preocupación por el avance hegemonizante de los sistemas y prácticas culturales de Occidente, que juegan un papel dominante en los procesos de globalización. Esta óptica percibe las prácticas sociales como unidireccionales y separadas o claramente distinguibles unas de otras. Los componentes de movimientos llamados de antiglobalización que no cuestionan esta denominación encarnan esta óptica, tendiendo a ver las corrientes de escala global como amenaza a dinámicas significativas dentro de ámbitos más reducidos. Desde otra vertiente, en la reflexión teórica reciente se debate dicho avance como factor que contribuye a la creciente polarización social, agudizando brechas entre los que tienen acceso y pueden participar en procesos globales y aquellos que quedan fuera. Considerado así, las dinámicas local-global son flujos direccionales que contribuyen a la consolidación de asimetrías de poder que no anulan la distinción entre centros y periferias (Hannerz).

La segunda línea de pensamiento parte de la conceptualización de las dinámicas local-global como mutuamente constitutivas, en una relación de fuerzas simultáneamente integrantes y desintegrantes (García Canclini, Mato, Mignolo, Robertson, Rosenau). Esta línea de pensamiento caracteriza a una amplia diversidad de actores sociales, incluyendo componentes del llamado "movimiento antiglobalización" que resisten esta denominación e insisten en las ideas de "alterglobalización" y de "otro mundo es posible". Las corrientes globales se manifiestan de forma diversa en diferentes localidades por lo que las dinámicas local-global develan disyuntivas en los flujos (Appadurai) a partir de las cuales se están generando nuevas modalidades en los procesos sociales contemporáneos. Desde esta vertiente, lo global no se halla contrapuesto a lo local sino que supone una red de relaciones diferenciales dependiendo del contexto geopolítico de las prácticas de los actores. A partir de ahí se perciben las asimetrías de poder que informan, y a la vez conforman, las relaciones entre lo local-local y lo local-global. Ello genera flujos ambivalentes que tienden simultáneamente a la homogeneización cultural y a la acentuación de diferencias particulares. Mignolo, cuyo trabajo aborda las relaciones local-global desde una perspectiva epistemológica, destaca la importancia de considerar el contexto histórico. Informado por la conceptualización de Quijano sobre la colonialidad del poder, plantea que es éste precisamente el elemento articulador entre lo que denomina "diseños globales" (proyectos hegemonizantes de la modernidad) y las "historias locales" (experiencia local). Hablar de lo global es necesariamente hablar de lo local ya que éste es el espacio donde se visibilizan las tendencias y orientaciones de proyectos globalizantes en su inserción diversa en contextos particulares (Mato, Mignolo). Mignolo señala que los flujos que históricamente han perfilado las tendencias globales, han surgido de perspectivas locales que se han proyectado de forma abarcadora en la visión hegemonizante de la modernidad occidental.

La direccionalidad de los flujos local-global según García Canclini, sin embargo, no es clara ni directa, ya que necesariamente lo local implica múltiples núcleos de producción, mediación y consumo. Los imaginarios culturales contemporáneos representan no sólo lo "propio" sino también la relación con

el "otro", o sea, otras culturas o imaginarios (García Canclini, Mignolo). La interrelación de lo local-global no supone un mundo sin fronteras donde desaparecen las particularidades locales, sino una nueva dimensión de los imaginarios culturales donde se disuelve el nexo conceptual entre cultura y territorio particular. Las interconexiones que perfilan un imaginario cultural global no sustituyen ni desplazan las culturas locales pero las afectan al alterar las fronteras tradicionales de discursos y prácticas. El proceso que informa la configuración de ese nuevo imaginario se ha conceptualizado como hibridación (García Canclini, *Culturas híbridas*) o glocalización (Robertson), entre otras formas. Se ha objetado, que estas conceptualizaciones no profundizan en los conflictos y contradicciones inherentes al proceso, por lo cual otros estudiosos han optado por abordarlo como un proceso abierto de resignificación que continuamente reta las categorías establecidas de pensar los procesos sociales (Mato, Mignolo).

La reflexión teórica y el trabajo de activistas en América Latina aborda las dinámicas local-global como marco que informa las transformaciones sociales en la región, al mismo tiempo que apunta al imperativo de capacitar formas de ver y comprender que se adecuen a las particularidades culturales en la región. Mato señala la importancia de visibilizar a los actores sociales en los procesos de globalización ya que son precisamente quienes, al relacionar diversos espacios definidos como local, construyen lo que denominamos global. Hablar de lo global, según Mato, es necesariamente hablar de lo local ya que éste es el espacio donde se visibilizan las tendencias y orientaciones de las corrientes globales en su inserción diversa en contextos particulares. Los procesos globales son colectivamente construidos por comunidades, de mayor o menor tamaño, contextualmente referidas a su experiencia cotidiana. Lo local es, así, el espacio de la construcción del sentido donde se perciben explícitamente las luchas de poder y se develan sus asimetrías. Lo local y lo global coexisten de forma complementaria y contradictoria en los imaginarios sociales que informan la vivencia cotidiana y la participación de los actores en diversos procesos de transformación social.

Los grandes desplazamientos poblacionales en América Latina –del campo a la ciudad, hacia países vecinos dentro de la región o a otras partes del mundo, especialmente Estados Unidos y España– son movimientos que crean diversas redes de contacto y que dan lugar a una continua redefinición de lo que se conceptualiza como local o global (García Canclini, Martín Barbero). Martín-Barbero ve esa interconectividad como la producción de un espacio reticulado, donde los flujos globales y los contextos locales están mutuamente implicados. Si bien su trabajo, como el de García Canclini, se enfoca en los grandes centros urbanos, señala que lo urbano no es referente directo de ciudad sino del movimiento que inserta lo local en lo global. El uso de la Internet por organizaciones indígenas en diversos lugares de América Latina, es un ejemplo de la extensión de ese espacio reticulado que inserta lo global en lo local a través de circuitos local-local y de ahí lo local en lo global. Martín-Barbero señala que los procesos de globalización no anulan el espacio local en cuanto "sentido de lugar". El lugar encuentra su sentido en las prácticas sociales contextualizadas en la densidad de la memoria histórica de los imaginarios colectivos. Las dinámicas local-global contribuyen con nuevas dimensiones de esos imaginarios donde se conjugan nuevas modalidades y viejas estructuras. Las inequidades sociales no desaparecen y más bien tienden a agudizarse, pero se han de pensar en el contexto de las redes que emergen de los contactos local-global (Martín Barbero), las cuales también informan la configuración de los movimientos sociales en la actualidad (Mato).

En América Latina, el análisis sobre las relaciones local-global también incluye una reflexión sobre un tema que ha recibido menos atención en circuitos académicos hegemónicos, el de los sistemas de producción y circulación de conocimiento y el papel que en ello desempeñan intelectuales y activistas (Mato, Richard). Las dinámicas que la colonialidad del poder ha generado alrededor del mundo, a través del proyecto de la modernidad, han resultado en la subalternización de ciertos tipos de saberes y conocimientos (Appadurai, Mignolo). Sin embargo, la creciente participación de intelectuales y activistas en los circuitos relacionales con-

temporáneos está produciendo una transformación radical ya que visibiliza cómo la producción del conocimiento y los saberes surgen de condiciones históricas particulares. Mignolo, quien reflexiona sobre este tema desde el ámbito académico estadunidense, señala que el imaginario subalterno se constituye en la intersección de las dinámicas de poder local-global. Así, propone la idea del pensamiento fronterizo como modelo conceptual que toma la diferencia colonial –es decir, las diversas formas en que se ha experimentado la colonialidad del poder alrededor del mundo– como punto de partida para abordar el estudio de una nueva geopolítica del conocimiento. Es precisamente en la intersección de las dinámicas local-global, según Mignolo, donde en la actualidad se construyen epistemologías múltiples que perfilan una visión plural de la experiencia humana, elaborando imaginarios donde se multiplica la dimensión local en diversas posibilidades de ser que se ofrecen como alternativas viables a un imaginario hegemonizante/globalizante

La participación de voces de diversas tradiciones culturales en procesos de alcance global, está dando lugar a que los saberes/discursos locales se erijan como espacios de enunciación autolegitimados en el foro local-global, informando al mismo tiempo la gestión y la experiencia en el plano local. En los circuitos académicos metropolitanos, la reflexión sobre la producción del conocimiento ha subrayado, entre otras cosas, la necesidad de cuestionar y buscar trascender el concepto de estudios de área, o sea, el saber "sobre" un lugar. Así se plantea la interrogante de cómo saber "desde" un lugar en un mundo crecientemente interconectado donde la relación local-global constituye una dinámica dialéctica (Mignolo). Por consiguiente, se evidencia una reorientación en las prácticas respecto de la producción y circulación de conocimientos. En el caso de América Latina, Richard señala que ello ha dado lugar, entre otras cosas, a la oportunidad de construir discursos "desde" la región al incluirse crecientemente su producción intelectual, en espacios legitimados, en ámbitos académicos e intelectuales hegemónicos. Uno de los mayores retos que enfrenta la gestión intelectual en América Latina, es cómo la diversidad de voces que la comprenden (invitando nuevamente a cuestionar ese espacio conceptual denominado América Latina), puede contribuir diferencialmente a la reflexión sobre los procesos de globalización que se desarrolla en redes académicas transnacionales (Richard). Desde esta perspectiva, se reitera el imperativo de mediar flujos globales con ópticas locales, en la apropiación y adaptación de las corrientes globales de pensamiento (Mato, Richard); incluso se ha cuestionado la traducción directa del inglés y el uso del nombre estudios culturales para referirse a la transdisciplinariedad que históricamente, y precisamente por motivo de las particularidades del contexto, ha caracterizado la producción intelectual en América Latina, en especial en las ciencias sociales. Asimismo, la reflexión crítica contemporánea apunta al imperativo de una rearticulación de categorías analíticas "desde" los diversos espacios culturales que conforman lo que se denomina América Latina, con el objetivo de trascender en la formulación de intervenciones con miras a un futuro basado en la mayor justicia y equidad social, tanto en los ámbitos locales como en circuitos globales.

OBRAS DE CONSULTA. Appadurai, Arjun, *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires-Montevideo, Fondo de Cultura Económica/Trilce, 2001 (orig. 1996); García Canclini, Néstor, *La globalización imaginada,* México-Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 1999; Hannerz, Ulf, *Conexiones transnacionales: cultura, gente, lugares,* Madrid, Cátedra, 1998; Martín Barbero, Jesús, "Desencuentros de la socialidad y reencantamientos de la identidad", *Anàlisi*, núm. 29, 2002, pp. 45-62; Mato, Daniel, "Desfechitizar la globalización: basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad de las prácticas y los actores" en Daniel Mato (coord.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*, Caracas, CLACSO, 2001, pp. 147-177; Mignolo, Walter, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003 (orig. 2000); O'Riordan, Tim (ed.), *Globalism, Localism and Identity: Fresh Perspectives on the Transition to Sustainability*, Londres, Earthscan, 2001; Richard, Nelly, "Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana",

en Daniel Mato, coord., *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Buenos Aires, CLACSO, 2001, pp.185-199; Robertson, Roland, "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity", en Mike Featherstone, Scott Lash y Roland Robertson (eds.), *Global Modernities*, Londres, Sage, 1997, pp. 25-44; Rosenau, James N., *Distant Proximities: Dynamics Beyond Globalization*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

[EMESHE JUHÁSZ-MININBERG]

medios de comunicación

"Realidad contradictoria y desafiante la de una sociedad de masas que, en la lógica perversa de un capitalismo salvaje, de lo viejo forma lo nuevo y con lo nuevo rehace lo viejo, haciendo coexistir y juntarse, de modo paradójicamente natural, la sofisticación de los medios de comunicación de masa con masas de sentimientos provenientes de la cultura más tradicionalmente popular."

MARLYSE MEYER

Pensar los medios de comunicación en América Latina es, cada vez más, tarea de envergadura antropológica. Pues lo que ahí está en juego no son sólo desplazamientos del capital e innovaciones tecnológicas sino hondas transformaciones en la cultura cotidiana de las mayorías: cambios que movilizan imaginarios fragmentadores y deshistorizadores, al mismo tiempo que sacan a flote estratos profundos de la memoria colectiva. Cambios que nos enfrentan a una acelerada desterritorialización de las demarcaciones culturales y a desconcertantes hibridaciones en las identidades. La cultura cotidiana de las mayorías, no sólo en las ciudades sino también en el campo, se halla cada día más moldeada por las propuestas, los modelos y las ofertas culturales de los medios masivos. Y por más escandaloso que nos suene es ya un hecho que las masas en América Latina se incorporan a la modernidad no de la mano del libro, no siguiendo el proyecto ilustrado, sino desde los formatos y los géneros de las industrias culturales de la radio, el cine y la televisión. Una transformación de la sensibilidad colectiva que, justamente porque no se produce a partir de la cultura letrada sino de las culturas audiovisuales, nos plantea algunos retos desconcertantes. Empezando por el reto de aceptar que las mayorías se apropian de la modernidad sin dejar su cultura oral, transformándola en una *oralidad secundaria*, esto es, gramaticalizada por los dispositivos y la sintaxis de la radio, el cine y la televisión. El reto que esa transformación cultural implica, deja obsoletos tanto los populistas como los ilustrados modos de analizar y valorar. Pues, a no ser que cerrando los ojos creamos detener el movimiento de lo social, nos va a ser bien difícil seguir tachando de inculta una sensibilidad que desafía nuestras nociones de cultura y de modernidad, y desde la que están transformándose los modos de ver y leer, de imaginar y de narrar, de percibir y expresar la identidad. Ése es el estratégico escenario en que se colocan hoy las relaciones entre comunicación y cultura: el de la desestructuración de las comunidades y la fragmentación de la experiencia, el de la pérdida de la autonomía de lo cultural y la mezcolanza de las tradiciones, el de la emergencia de nuevas culturas que desafían tanto a unos sistemas educativos suicidamente incapaces de hacerse cargo de lo que los medios masivos significan y son culturalmente, como a unas políticas culturales mayoritariamente reducidas a conservar y condenar.

LOS MEDIOS EN LAS TRANSFORMACIONES DEL CAMPO CULTURAL LATINOAMERICANO. Ni la política ni la cultura del siglo XX son pensables sin el moldeamiento que los medios de comunicación han ejercido en nuestros países. Desde la idea misma de modernidad, que sostiene el proyecto de construcción de *naciones modernas* en los años treinta, ya articula un movimiento económico –entrada de las economías nacionales a formar parte del mercado internacional– a un proyecto político: constituirlas en naciones mediante

la creación de una cultura, una identidad y un *sentimiento nacional*. Pero ese proyecto sólo era posible mediante la comunicación entre masas urbanas y Estado. Los medios, y especialmente la radio, se convertirán en voceros de la interpelación que desde el Estado convertía a las masas en pueblo y al pueblo en nación. Los caudillos populistas encontrarán en la radio el medio que les posibilitó un nuevo modo de comunicación y la emergencia de un nuevo discurso político que venía a romper con la retórica de los sermones y también con la del parlamento. Un discurso nuevo que tuvo en la radio una mediación fundamental con el lenguaje "popular", con su capacidad de reelaborar la oralidad y ciertas maneras de la expresividad coloquial que enlazan lo territorial con lo discursivo: el paso de la racionalidad expresivo-simbólica a la racionalidad informativo-instrumental que organiza la modernidad.

De otro lado, modernización significa también una organización del mercado nacional en la que van a jugar un papel fundamental los dispositivos y las tecnologías de comunicación: las carreteras y los ferrocarriles, el telégrafo, la radio y el teléfono. Pues hacer un país es algo más que posibilitar que lo que se produce en una región llegue a otras, o que lo producido en cada región llegue a los puertos para ser exportado, es también proyecto político y cultural: constituirlas en naciones mediante la creación de una cultura y un *sentimiento nacional*.

A la visibilidad social de las masas –expresada en la presión de sus demandas de trabajo, educación, salud, diversión– el Estado responde nacionalizándolas: constituyéndolas en sujeto social justamente a partir de la idea de *nación*, pues ellas son el nuevo contenido de la idea de *pueblo* en que se reconoce ese nuevo sujeto que plasma lo nacional. Ahí se ubica el decisivo papel jugado por los medios masivos en la comunicación entre caudillos y masas populares: al hacerse voceros de la interpelación que convertía a las masas en pueblo y al pueblo en nación. Interpelación que venía del Estado pero que sólo fue eficaz en la medida en que las masas reconocieron en ella algunas de sus demandas básicas y la presencia de algunos de sus modos de expresión. En la resemantización de esas demandas y en el reconocimiento de expresiones que venían del mundo popular, la acción de los medios consistió en hacerse el espacio de ósmosis en que se configura el *discurso popular-de-masas*, ése en que las masas populares se reconocieron y transformaron, se exaltaron y se apaciguaron.

El *sentido cultural* de los medios de comunicación remite entonces a la aparición en la escena social de un nuevo sentido de *lo popular* que emerge con las *culturas urbanas*. Dejando atrás la significación de "lo popular" como espacio de lo ancestral y de lo inculto, ello pasa a significar, en la pionera y certera expresión de José Luis Romero, el *folclor aluvial*: del tango, del cine y el futbol, la más temprana hibridación de lo nacional y lo extranjero, del patetismo popular y la obsesión clasemediera por el ascenso, de lo que viene del suburbio y el hampa con lo que proviene de la compostura y el respeto a las formas. Un folclor en el que lo *aluvial* nombra latinamente lo que los anglosajones han denominado *masivo*: que es a la vez lo que ponen las masas, exigiendo que lo que había sido privilegio de unas minorías en el plano del hábitat o de la educación, de la salud o la diversión, sea derecho de todos y cualquiera; y lo que ponen los medios: la *radio* posibilitando el paso de las culturas rurales, que eran aún las de las mayorías, a la nueva cultura urbana sin abandonar por completo ciertos rasgos de su cultura oral, y *el cine* haciendo nación al teatralizarla, trastornando las costumbres hasta el punto de que lo que durante mucho tiempo había sido sinónimo de vulgar, de chabacano, apareciera como elemento configurador de la "idiosincrasia nacional". Y ambos medios contribuyeron en forma decisiva a la gestación de un poderoso *imaginario latinoamericano*, hecho de géneros y ritmos musicales como el tango, el bolero y la ranchera y de símbolos cinematográficos como María Félix, Libertad Lamarque o Cantinflas.

La modernidad que nuestros países encarnan hoy es no sólo distinta sino en buena medida inversa: los medios de comunicación son uno de los más poderosos agentes de devaluación de lo nacional y de emborronamiento de lo latinoamericano. Pues lo que los medios ponen en juego es un contradictorio movimiento de globalización y frag-

mentación de la cultura, y también de mundialización y revitalización de lo local. Tanto la prensa como la radio y aceleradamente la televisión son hoy los más interesados en *diferenciar* las culturas ya sea por regiones o por edades, y al mismo tiempo poder conectarlas a los ritmos e imágenes de lo global. De otro lado, la presencia en el espacio audiovisual del mundo de empresas, como la mexicana Televisa o la brasileña Rede Globo, se hace en gran parte a costa de moldear la imagen de estos pueblos en función de públicos cada día más neutros, más indiferenciados. Son exigencias del modelo que impone la globalización las que orientan esos cambios. Exigencias que se evidencian en el reordenamiento privatizador de los sistemas nacionales de televisión de todo el mundo. Pero la expansión del número de canales, la diversificación y crecimiento de la televisión por cable, y las conexiones vía satélite, han acrecentado el tiempo de programación empujando una demanda intensiva de programas que ha abierto como nunca el mercado a la producción latinoamericana, y del que se ha beneficiado muy especialmente la telenovela, produciendo pequeñas brechas en la hegemonía televisiva estadunidense y en la división del mundo entre un norte identificado con países productores y un sur con países únicamente consumidores. Pero estamos también ante el triunfo de la *experiencia del mercado*, en rentabilizar la diferencia cultural para renovar gastadas narrativas conectándolas a otras sensibilidades cuya vitalidad es resemantizada a favor de una *cultura de la indiferencia*.

Las contradicciones latinoamericanas que atraviesan y sostienen su globalizada integración, desembocan decisivamente en preguntar por el peso que las industrias del audiovisual están teniendo en estos procesos, ya que esas industrias juegan en el terreno estratégico de *las imágenes que de sí mismos se hacen estos pueblos y con las que se hacen reconocer ante los demás*.

COMUNICACIÓN, CIENCIAS SOCIALES Y ESTUDIOS CULTURALES. Desde sus inicios, a comienzos de los años setenta, y especialmente desde mediados de los años ochenta, el campo de los estudios de comunicación en América Latina se ha visto desgarrado entre dos cuestiones: la *tecnológica* –el "hecho tecnológico" con su razón modernizadora, desarrollista– y la *cultural*, la cuestión de la memoria y las identidades en su lucha por sobrevivir y reconstituirse desde la resistencia y la reapropiación. La incertidumbre, la vacilación teórico-política de esos estudios, tiene no poco que ver con la ambigüedad de que se carga un saber mestizo de dos lógicas: la del *conocimiento* regulado por leyes de acumulación y compatibilidad, y la del *reconocimiento* de las diferencias y las ciudadanías culturales. Pues lo que la relación comunicación-cultura en Latinoamérica pone en juego es la trama misma de modernidad y discontinuidades culturales, de anacronías y utopías que sostiene y resiste, asimila y enfrenta la comunicación masiva en nuestros pueblos.

Los cambios de fondo en la configuración de los estudios de la comunicación provendrán no sólo, ni principalmente, de una evolución interna sino de un movimiento general en las ciencias sociales. El cuestionamiento de la *razón instrumental* no atañe únicamente al modelo informacional, sino que pone al descubierto lo que tenía de horizonte epistemológico y político del ideologismo doctrinario marxista. De otro lado, la *cuestión transnacional* desbordará en los hechos y en la teoría la cuestión del imperialismo, obligando a pensar una trama nueva de actores, de contradicciones y de conflictos. Los desplazamientos con que se buscará rehacer conceptual y metodológicamente el campo de la comunicación vendrán del ámbito de los movimientos sociales y de las nuevas dinámicas culturales, abriendo así la investigación a las transformaciones de la experiencia social.

Se inicia entonces un nuevo modo de relación con, y desde, las disciplinas sociales, no exento de recelos y malentendidos, pero definido más por *apropiaciones* que por recurrencias temáticas o préstamos metodológicos. Desde los estudios de comunicación se trabajan procesos y dimensiones, que incorporan preguntas y saberes históricos, antropológicos, estéticos..., al tiempo que la historia, la sociología, la antropología y la ciencia política se hacen cargo de los medios y los modos como operan las industrias culturales. Muestra de ello serán los trabajos sobre historia de las culturas populares en Buenos Aires, o la historia de

las transformaciones sufridas por la música negra en Brasil hasta su legitimación como música nacional, urbana y masiva. En la antropología, las investigaciones acerca de los cambios en el sistema de producción y la economía simbólica de las artesanías mexicanas, o sobre los rituales del carnaval, la religión y la cultura del cuerpo en Brasil. En la sociología, los trabajos y las investigaciones sobre consumos culturales y los trabajos sobre la trama cultural y comunicativa de la política.

Sin embargo, más decisivo que la tematización explícita de los procesos o los medios de comunicación en las disciplinas sociales, es la superación de la tendencia a adscribir los estudios de comunicación a *una disciplina* y la conciencia creciente de su estatuto transdisciplinar. En esta nueva perspectiva, industria cultural y comunicaciones masivas son el nombre de los nuevos procesos de producción y circulación de la cultura, que corresponden no sólo a innovaciones tecnológicas, sino a nuevas formas de la sensibilidad y a nuevos tipos de disfrute y apropiación, que tienen, si no su origen, al menos su correlato más decisivo en las nuevas formas de sociabilidad con que la gente enfrenta la heterogeneidad simbólica y la inabarcabilidad de la ciudad.

Es desde las nuevas formas de juntarse y de excluirse, de reconocerse y desconocerse, que adquiere espesor social y relevancia cognoscitiva lo que pasa en y por los medios y las nuevas tecnologías de comunicación. Pues es desde ahí que los medios han entrado a *constituir lo público*, esto es, a mediar en producción del nuevo imaginario, que en algún modo integra la desgarrada experiencia urbana de los ciudadanos, ya sea sustituyendo la teatralidad callejera por la espectacularización televisiva de los rituales de la política, o desmaterializando la cultura y descargándola de su sentido histórico mediante tecnologías que como los videojuegos o el videoclip, proponen la discontinuidad como hábito perceptivo dominante.

Transdisciplinariedad en los estudios de comunicación no significa, entonces, la disolución de sus objetos en los de las disciplinas sociales, sino la construcción de las articulaciones –mediaciones e intertextualidades– que hacen su especificidad. Ésa que hoy, ni la teoría de la información ni la semiótica pueden pretender ya –aun siendo disciplinas *fundantes*–, como lo demuestran las más avanzadas investigaciones realizadas en Europa y Estados Unidos, y las que, desde América Latina representan una cada vez mayor convergencia con los estudios culturales, que hacen posible la superación de la razón dualista que impedía pensar las relaciones y conflictos entre industrias culturales y culturas populares, fuera de los idealismos hipostasiadores de la diferencia como exterioridad o resistencia en sí.

Pese a todos los malentendidos y las distorsiones de los que está siendo objeto últimamente la interpenetración de los estudios culturales y los de comunicación, ese encuentro responde a la encrucijada estratégica que hoy forman cultura y comunicación. Pues para que la pluralidad de las culturas del mundo sea políticamente tenida en cuenta, es indispensable que la diversidad de identidades pueda ser contada, narrada. Y ello, tanto en cada uno de sus idiomas como en el lenguaje multimedial que hoy les atraviesa mediante el doble movimiento de las *traducciones* –de lo oral a lo escrito, a lo audiovisual, a lo hipertextual– y de las *hibridaciones,* esto es de una interculturalidad en la que las dinámicas de la economía y la cultura-mundo movilizan no sólo la heterogeneidad de los grupos y su readecuación a las presiones de lo global sino la coexistencia al interior de una misma sociedad de códigos y relatos muy diversos, conmocionando así la experiencia que hasta ahora teníamos de identidad.

Ha sido necesario soltar pesados lastres teóricos e ideológicos, para que fuera posible analizar la industria cultural como matriz de desorganización y reorganización de la experiencia social, en el cruce con las desterritorializaciones y re-localizaciones que acarrean las migraciones sociales y las fragmentaciones culturales de la vida urbana. Una experiencia que reorganiza el campo de tensiones entre tradición e innovación, entre el gran arte y las culturas del pueblo y de la masa, algo que ya no puede ser analizado desde las categorías centrales de la modernidad –progreso/reacción, vanguardia/kitsch–, pues ellas no corresponden a las nuevas sensibilidades. Entender esa transformación en la cultura pasa también por asumir que identidad significa e impli-

ca hoy dos dimensiones diametralmente distintas, y hasta ahora radicalmente opuestas. Pues hasta hace muy poco decir identidad era hablar de raíces, de raigambre, de territorio, y de tiempo largo, de memoria simbólicamente densa. De eso y solamente de eso estaba hecha la identidad. Pero decir identidad hoy implica también –si no queremos condenarla al limbo de una tradición desconectada de las mutaciones perceptivas y expresivas del presente– hablar de redes, y de flujos, de migraciones y movilidades, de instantaneidad y desanclaje. Antropólogos ingleses han expresado esa nueva identidad a través de la espléndida imagen de *moving roots*, raíces móviles, o mejor de *raíces en movimiento*. Para mucho del imaginario sustancialista y dualista que todavía permea la antropología, la sociología y hasta la historia, esa metáfora resultará inaceptable, y sin embargo en ella se vislumbran algunas de las realidades más fecundamente desconcertantes del mundo que habitamos. Pues como afirma un antropólogo catalán: "sin raíces no se puede vivir pero muchas raíces impiden caminar".

OBRAS DE CONSULTA. Ford, Anibal, *Navegaciones: comunicación, cultura y crisis*, Buenos Aires, Amorrortu, 1994; García Canclini, Néstor (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México*, México, Grijalbo, 1998; Hopenhayn, M., *Ni apocalípticos ni integrados*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 1994; Martín Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*, México, G. Gili, 1987; Piccini, Mabel, *La imagen del tejedor: lenguajes y políticas de comunicación*, México, Gustavo Gili, 1987; Reguillo, Rossana, *En la calle otra vez: las bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*, Guadalajara, Iteso, 1991; Sodré, Muniz, *A verdade seducida: por un conceito de cultura no Brasil*, Rio de Janeiro, Codecrí, 1983.

[JESÚS MARTÍN BARBERO]

memoria

Los denominados estudios sobre la memoria abordados desde los enfoques culturales han sido profusos en los últimos decenios. Su desarrollo puede enmarcarse tanto en tradiciones disciplinarias e intelectuales, en aspectos muy generales del término, así como a las particularidades propias de su aplicación en cada región.

Desde los antiguos postulados aristotélicos y platónicos a los estudios fenomenológicos, hermenéuticos y existencialistas contemporáneos, la filosofía planteó la polaridad entre memoria-imagen, entre memoria-rememoración o recuerdo, entre memoria-representación, como múltiples maneras de mediatizar la oposición del binomio memoria-olvido. Búsqueda que centrada en la polarización del término, ofreció amplitud de significados y generó a su vez nuevas oposiciones complementarias que lo dotaron de un inusual dinamismo a partir de los años sesenta. Éste es el sentido de los desarrollos de Paolo Rossi y Paul Ricœur, entre otros.

Hablar de memoria implica remitir a un pasado que en algún momento y por alguna situación determinada quedó en el olvido. Un pasado que entra en acción necesita de alguna articulación para devenir en memoria; de él surgen variedad de interpretaciones: pasado como un tiempo anterior, pasado como estructura de la verdad, pasado como experiencia traumática, son ejes que vertebran a este concepto.

Es en el campo de la historia como disciplina científica, donde se realiza la re-construcción de las memorias como diferentes modos de representación de los acontecimientos del pasado. Estas re-construcciones están edificadas sobre la selección o representación (conscientes o inconscientes) de quienes escribieron o narraron la historia; son representaciones de representaciones y es por este motivo que comienza a problematizarse el concepto de "verdad histórica", entendida como verdad de los acontecimientos, restituida por el trabajo de interpretación subjetiva del historiador. La problemática no estriba en oponer "objetividad contra subjetividad", sino que se centra en la dificultad de la intersubjetividad (actor-historiador) y la búsqueda de la verdad. Esta posición recibió en Francia el nombre de historiografía, es decir, ya no se alude a una historia objetiva del pasado sino a una historia de la historia.

Los trabajos de historia oral, realizados fundamentalmente a partir de los años sesenta en Estados Unidos, han sido la base sobre la que se construyó la recuperación

de experiencias particulares en los últimos decenios. En estos relatos predominaron abordajes desde la problemática de género y sobre estudios de evocación del pasado de situaciones traumáticas. Citando a Joël Candeau respecto de la historia, y extensiva a todos los campos de la ciencias sociales, decimos que "la historia puede convertirse en un 'objeto de la memoria' como la memoria puede convertirse en un objeto histórico". Un estudio historiográfico importante es el de Verónica Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte en México: actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, publicado por el Instituto Mora de México. Este estudio trata las actitudes de los representantes de la nobleza novohispana (siglos XVIII y XIX) ante la muerte, relacionadas con prácticas cotidianas y con el sistema de valores, su cosmovisión.

La explosión de los trabajos testimoniales devino, algunas veces, en historias de vida, siendo la fuente que dio origen a los llamados estudios de "historia reciente". Éstos configuran una noción diferente de ese tiempo pretérito, vinculado a la idea de memoria como narración en presente del recuerdo tormentoso del ayer, pero en el que cabe una proyección hacia el futuro como una forma de evitar su repetición. En la distinción que hace Tzvetan Todorov entre "memoria literal" y "memoria ejemplar" hay una preocupación por desvincular el detalle y consecuencia de lo acontecido para poder plasmar esas experiencias del pasado como un pasaje hacia el presente y futuro.

Son los trabajos de Pierre Nora y sobre todo *Les lieux de mémoire*, obra realizada entre 1984 y 1992 por una centena de especialistas franceses bajo su dirección, que ponen en relación a la historia y a la memoria. La memoria, según Nora, entraña imágenes, personas, hechos. Es por ello que estos "lugares de la memoria" son reconocidos por el autor como lugares simbólicos, espacios físicos, inscripciones, restos de memoria. En el transcurrir de la obra, Nora plantea que estos "lugares" fueron reduciéndose a "conmemoraciones de tipo patrimonial".

Cuando Pierre Nora señala que "la memoria moderna es archivística" nos permite reflexionar sobre la construcción de lugares de memoria en América Latina, sobre todo con los archivos de la represión. Estos espacios que hoy son referenciados como sitios de memoria adquieren una polivalencia funcional respecto de su uso en el pasado, como ámbitos en los cuales se gestaron las bases sobre persecución ideológica, secuestro y muerte, así como en su transformación actual en espacios de reconstrucción o rescate de memorias históricas, búsqueda de pruebas judiciales, ocultas, negadas, o también como museos o lugares de conmemoración. Entre ellos podemos mencionar los archivos policiales del Paraguay, el Departamento da Ordem Política e Social, localizado en el Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, Brasil, el Departamento de Inteligencia de la Policía de Buenos Aires, Argentina, a través de los cuales se investiga sobre la lógica de la represión y exterminio ejercida por estas dictaduras, con el fin de contribuir a los *Juicios por la verdad*, así como también el proyecto iniciado en el año 2005, de recuperación del Archivo Histórico de la Policía Nacional de Guatemala. Éste es uno de los más grandes acervos documentales de su tipo en América Latina, en el mismo se encuentran datos desde 1882 hasta 1996, año en el que concluyó la función de la Policía Nacional y se crea la Policía Nacional Civil. Este es otro ejemplo de la lucha por el acceso a la verdad frente a la recuperación de la memoria histórica guatemalteca. Dentro de las políticas de rescate de acervos documentales, se puede mencionar el proyecto mexicano iniciado por Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México a partir de 2004-2005 y cuyo lema fue "mantener viva la memoria histórica" trabajando sobre acervos bibliográficos antiguos de los estados de Puebla, Tlaxcala, Distrito Federal, estado de México, Guanajuato y Michoacán.

Como último agregado se puede citar la memoria recopilada en los archivos de los organismos de Derechos Humanos que han trabajado con testimonios, con objetos donados por las familias de los desaparecidos/asesinados, en trabajos de organización individual o colectivos, como es el caso de los Archivos de Abuelas (de Plaza de Mayo) y de Memoria Abierta, ambos en Buenos Aires.

Es la relación que para Pierre Nora existe entre historiografía, patrimonio, política, lugares de memoria, la que permitiría desarrollar áreas temáticas vinculadas a la identidad, sobre todo identidad nacional,

aunque ha sido básicamente la antropología la que se ha ocupado de estos temas. Esta disciplina se ha forjado operando sobre la diversidad de las rememoraciones del pasado, principalmente con sociedades ágrafas, las que por largo tiempo fueron consideradas como "pueblos sin historia", noción de historia que solo estaría admitiendo lo escritural. Las escenas pretéritas en estas sociedades son transmitidas de generación en generación, se realiza verticalmente de los ancianos a los jóvenes, en un contexto y tiempo particular de cada cultura. Son narraciones concebidas como memoria de grupo aun aquéllas que remiten a experiencias personales, es un tipo de memoria declarativa, enunciada por los actores, su función es mantener vivo ese pasado. Los trabajos de memoria con pueblos ágrafos remiten a dos aspectos fundamentales, a saber: la reproducción de su mundo cosmogónico, mítico, y la resignificación de la historia vivida (individual y colectiva) cuya mirada se posa en un pasado siempre más valorado que el presente. Refuerzan su tradición oral dedicando la vida a recordar la riqueza de las memorias legadas.

El lugar de la memoria en relación con los estudios antropológicos latinoamericanos se define en torno a dos categorías analíticas que son identidad y representación. En los trabajos referidos a identidad, el uso del término presenta una doble articulación entre lo oculto y lo ausente. Las técnicas utilizadas por la antropología en el trabajo de campo, se diversificaron en descripciones de representaciones o en interpretaciones. La *búsqueda por plasmar la diversidad cultural* diferencia a estos estudios de los históricos, en cuanto *búsqueda de verdad*. Entre la vasta producción latinoamericana sobre investigaciones centradas en problemáticas aborígenes contemporáneas, podemos mencionar la investigación realizada por la doctora Patricia Medina Melgarejo, de la UNAM, respecto de la memoria indígena en su libro *Identidad y conocimiento. Territorios de la memoria: experiencia cultural yoreme mayo de Sinaloa* para abordar la construcción de la territorialidad. En este trabajo, la memoria es considerada "en tanto proceso y producto construido a través de las relaciones y prácticas sociales, donde el lenguaje y la comunicación ostentan un papel fundamental". Otro trabajo destacable es el de *La educación como dominación de la memoria en Colombia,* realizado por Andrés Rincón, el cual gira en torno a la naturaleza de las prácticas y discursos locales relacionados con el pasado indígena en Colombia, centrándose primordialmente en los colegios y la población infantil, con el fin de recoger diferentes percepciones de los actores involucrados en las instituciones escolares.

Los trabajos realizados en América Latina, y fundamentalmente en el Cono Sur, giran en torno a dos tópicos: las huellas que dejaron las dictaduras gobernantes entre los años sesenta y ochenta y la presencia de la voz aborigen. La memoria tomada como objeto de estudio tuvo su mayor desarrollo en el primer tópico, con una abundante producción escrita, ausente casi en el segundo. Estos estudios presentan a diferentes actores en situaciones de violencia, y tienen por objetivo entender los sentidos y significaciones que le asignan estos grupos. Entre ellos podemos mencionar las investigaciones de Ponciano del Pino sobre Uchuraccay, Perú, en el cual la comunidad campesina de la sierra andina asesina a ocho periodistas; también podemos citar el Apagón de Ledesma, Argentina, artículo de Ludmila da Silva Catela y el de tres pequeñas comunidades: Neltume, Liquiñe y Chihuío en el Sur de Chile, de Claudio Barrientos, ambos referidos a violencia política (Del Pino y Jelin).

El testimonio fue fundamentalmente el eje de las producciones mencionadas, esto motivó que en la actualidad haya comenzado una etapa de producción crítica sobre el mismo, básicamente en América Latina. Esta crítica está centrada con relación al testimonio como búsqueda de la verdad y su vinculación con las publicaciones, cuyos antecedentes los podemos ubicar en los estudios culturales estadunidenses.

Estas memorias individuales, con subjetividades propias de los diferentes actores, están enmarcadas inexorablemente en contextos sociales. Maurice Halbwachs (1990) fue el marco referencial del término memoria. Su definición sociológica de la noción de memoria colectiva como concepto explicativo de ciertos fenómenos sociales, va adquiriendo un carácter práctico, el cual remite a ciertas formas del pasado (conscientes o inconscientes) compartidas por un colec-

tivo o conjunto de individuos. Para este autor la memoria individual no es opuesta a la colectiva sino que se interpenetran.

Es a partir de la publicación del *Nunca más en Argentina*, en los años ochenta que los testimonios adquirieron un lugar central en los debates culturales por la memoria. Las denuncias sobre el terrorismo de Estado durante los años 1976-1983, fueron el motor que accionó el reclamo de justicia por parte de los familiares de desaparecidos/asesinados. El Juicio a las Juntas en 1985 y sus posteriores leyes del perdón, generaron una multiplicidad de testimonios que fueron configurando diferentes lugares de memoria, con el fin de evitar repeticiones en el presente de las marcas que dejaron las dictaduras. La producción testimonial escrita por parte de los sobrevivientes de los Centros Clandestinos de Detención (CCD) tiene la impronta conceptual de la obra de Primo Levi cuya experiencia en Auswitch ha sido referente de los testimonios latinoamericanos. La sobrevivencia a estas situaciones límite pone al actor bajo los huecos simbólicos de lo traumático. Dori Laub, quien de niño fue testigo y sobreviviente del Holocausto, plantea que hay una preocupación por la sinceridad del testimonio que es concomitante con que el receptor confíe en lo que el testigo cuenta. Tanto Shoshana Felman como Dori Laub sostienen que *este testimonio se trata de una auténtica huella de lo real, de lo inaprensible e inexpresable, que permite al testigo encontrar la suya propia, y reajustarse a la realidad fenomenológica.* Felman distingue entre la verdad en el discurso y la verdad en acto. La primera es el discurso de seducción de un poder o de un interés que hace que se crea en ellos. Por oposición a ésta, la verdad en acto es lo que subvierte todo poder y lo que deshace todo código. Laub plantea un paralelismo entre la escucha psicoanalítica y en quien escucha al testimoniante.

El testimonio autobiográfico en cambio, puede presentar la dicotomía entre lo que es realidad o ficción, no hay una búsqueda de verdad histórica, quien emite el testimonio habla en primera persona aunque representando a un colectivo muy pocas veces enunciado. La particularidad se centra en la narración de aspectos culturales que nunca pueden identificarse con el receptor, podemos mencionar entre estos tipos de testimonios el de Aurora Arnáiz Amigo profesora de la Universidad Autónoma de México, nacida en Vizcaya, quien fue durante los años treinta directiva de las Juventudes Socialistas de España. En la guerra civil perdió a su hijo y a su marido, que era gobernador de Guadalajara y miembro del Comité Central del PCE, situación que la aparta de la JSE. La memoria de la experiencia vivida quedó oculta tras lo experimentado en 1939, que únicamente pudo reconstruirlo mediante conversaciones con otros miembros de las Juventudes Socialistas de preguerra en España. En este sentido el rescate de la fuente oral, cobra real importancia. Otro ejemplo paradigmático dentro de lo testimonial autobiográfico es el relato de Rigoberta Menchú Tum, de Guatemala, quien se involucró en la lucha a favor del pueblo indígena maya, sus convicciones personales y sentido de justicia hicieron que el gobierno la nombrara enemiga, razón por la cual tuvo que huir de Guatemala. La posterior publicación de su obra y el hecho de haber sido nombrada Premio Nobel en 1992, trajo aparejado la duda sobre la veracidad del testimonio. Esto pone de manifiesto el carácter dialógico de este tipo de autobiografías. Otro caso particular lo encontramos en Domitila Barrios de Chúngara, de Bolivia, dirigente de este pueblo, quien ha resistido contra la opresión. Su objetivo fue lograr mejores condiciones para la gente pobre de su país, lucha por la cual fue exiliada en Europa. En estos tipos de testimonios predomina la ausencia de identificación, a excepción de quienes tengan un grado de pertenecia cultural.

La literatura latinoamericana ha sido un campo muy prolífico en la descripción del pasado borrado u olvidado, entre ellas no pueden dejar de mencionarse obras como *La casa y el viento* de Héctor Tizón (Argentina), *Rumbo al sur deseando el norte* de Ariel Dorfman (Chile), así como gran parte de la producción ficcional de Augusto Roa Bastos (Paraguay), entre otras. Es loable la empresa llevada a cabo por la Universidad Nacional de Misiones, Argentina, en relación con *Los libros de la memoria.* Esta colección enfoca, desde el aluvión migratorio del siglo XIX y principios del XX y las luchas referidas a reivindicaciones sociales, vistas como episodios épicos, hasta ensayos escritos por

familiares de desaparecidos asesinados en la última dictadura militar.

Estos testimonios, además, forman parte del acervo de archivos y museos (públicos-privados), cuyo fin constitutivo fue organizar la memoria perdida o desperdigada, entre ellos podemos nombrar la creación del Parque por la Paz en Santiago de Chile, en el predio que había sido el campo de concentración de la Villa Grimaldi durante la dictadura. La creación del Museo de la Memoria de Rosario, el Museo de la ESMA (Escuela de Mecánica de la Armada) Buenos Aires, *La mansión Seré,* en Morón, estos últimos en Argentina; todos fueron centros de detención, secuestro y muerte por la última dictadura.

OBRAS DE CONSULTA. Calveiro, Pilar, *Desapariciones*, Taurus, México, 2002; Candeau, Joël, *Antropología de la memoria*, Nueva Visión, Argentina, 2002; Del Pino, Ponciano y Elizabeth Jelin (comps.), *Luchas locales, comunidades e identidades*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2003; Felman, Shoshana y Dori Laub, *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, Nueva York, Routledge, 1992; Halbwachs, Maurice, *A memória coletiva*, Río de Janeiro, Vértice, 1990 [*La memoria colectiva* (trad. Inés Sancho Arroyo), Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004]; Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2002; Lévi, Primo, *Si esto es un hombre*, Madrid, Muchnik, 1987; Nora, Pierre, *Les lieux de mémoire I: La République*, París, Galimard, 1984; *Nunca más: informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*, Buenos Aires, Eudeba, 1999; Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004; Zárate Toscano, Verónica, *Los nobles ante la muerte en México: actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, México, El Colegio de México/Instituto Mora, 2000.

[MARCELA VALDATA]

modernidad

En las concepciones cotidianas y académicas, ser moderno y representar la modernidad, aparece repetidamente como haber trascendido la tradición, como una ruptura con lo que existió antes. Incluso aquellos discursos académicos, literarios y políticos que argumentan a favor de la coexistencia de lo tradicional y lo moderno lo hacen tratándolos como dominios diferenciados, los cuales son vistos luego como unidos de maneras diversas el uno con el otro (por ejemplo, Canclini, *Culturas híbridas*). Todo esto se asienta sobre imágenes poderosas, contendientes, viscerales de tradición y modernidad que tienen densos atributos mundanos, u ontológicos. Es importante reconsiderar estos asuntos, sobre todo abordando las construcciones de la modernidad como siempre local y, sin embargo, ya global.

ANTINOMIAS PERDURABLES. Desde hace tiempo ya, las formidables oposiciones entre las comunidades estáticas, tradicionales, y las sociedades dinámicas, modernas, han jugado un papel importante en las comprensiones de la historia y la cultura. Al principio, la dualidad parecería ser un poco más que un tablón ideológico de "la teoría de la modernización", oponiendo la (primordialmente no-occidental) tradición con la (principalmente occidental) modernidad. Pero la antinomia tiene implicaciones más amplias y bases más profundas (Dube, *Stitches on Time*). No es sólo que la dualidad haya animado y articulado otras oposiciones perdurables, tales como las que se dan entre ritual y racionalidad, mito e historia, comunidad y estado, magia y lo moderno, emoción y razón. Es también que como un legado duradero de la idea desarrollista de historia universal, natural, y como una representación engrandecedora de una modernidad exclusiva, occidental, tales antinomias han encontrado una variedad de expresiones entre los distintos temas que han nombrado, descrito y objetivado desde, al menos, el siglo XVIII (Dube "Anthropology"; para una discusión de la modernidad del Renacimiento y del Nuevo Mundo véase, por ejemplo, Dube, Banerjee-Dube y Mignolo).

Las representaciones que se desprenden de la Ilustración Europea han jugado un papel crucial aquí. Sería apresurado y erróneo ver la Ilustración Europea del los siglos XVII y XVIII como una unidad. Considerando las tensiones entre el racionalismo en Francia y el empirismo en Gran Bretaña, así como

las concepciones diferentes de la historia universal y natural, es mejor hablar en plural, es decir de *Ilustraciones* (Porter; Pocock; Kelley; véase también, Muthu). Aquí se encontraban, también, desafíos a los procedimientos racionalistas en una variedad de *Contra-Ilustraciones*, las cuales a su vez moldearon la Ilustración (Berlín: 1-24; McMahon, 2002). A pesar de tal pluralidad, ha sido generalmente aceptado que el periodo de la Ilustración estuvo acompañado por ideas y procesos de la secularización del tiempo judeo-cristiano (*e.g.*, Fabian: 26-27, 146-147). En realidad, tal secularización no fue una idea emergente y consecuente, sino un proceso restringido y limitado (Becker; se ofrece una discusión más larga en Dube *Historical Anthropology*).

En este contexto, esquemas de desarrollo diferenciados y a la vez superpuestos suscribieron grandes diseños de la historia humana, desde las propuestas racionalistas de Voltaire y Kant hasta los marcos historicistas de Giambattista Vico y Johann Gottfried von Herder. Hubo profundas controversias entre tales esquemas; sin embargo, de diversas maneras cada uno proyectó detallados modelos de desarrollo de la historia universal (Kelley: 211-262). Tales tensiones divergentes y énfasis convergentes partían del hecho, a menudo olvidado, de que la Ilustración fue tanto histórica como filosófica, y tanto sobre la reescritura de la historia como sobre el replanteamiento de la filosofía. Las consecuencias fueron limitadas pero significativas. A través del siglo XIX pero también después, tiempo y temporalidades judeo-cristianos y mesiánicos no perdieron su influencia en los mundos occidentales (*e.g.*, Moore, Crapanzano). Para la segunda mitad del siglo XIX, por lo menos en el Occidente protestante, el tiempo secularizado podía adquirir una aureola naturalizada y el pensamiento desarrollista fue destilado (incierta y contradictoriamente y al mismo tiempo potente y poderosamente) como progreso histórico.

A esto sucedió que el tiempo vino a ser progresivamente entendido en maneras jerárquicas para delinear pueblos y culturas en el movimiento de la historia, proyectado como el avance del progreso. Frecuentemente articulado por la *Ur*-oposición entre lo primitivo y lo civilizado, en su lugar, sin embargo, no había ni un "yo" occidental singular ni un "otro" no-occidental exclusivo. En cambio, en este terreno se encontraban en juego la separación cultural de "seres occidentales" y las jerarquías históricas de alteridades no-occidentales. En este escenario, muchos pueblos (por ejemplo, los africanos, los afro-americanos y los grupos indígenas en América y a través del mundo) estaban todavía atrapados en la etapa del barbarismo y salvajismo con pocos prospectos de avance. Otras sociedades (por ejemplo, las de la India y de China) habían alcanzado los peldaños ascendentes de la civilización pero con todo, carecían de las fundaciones críticas de la razón. Aun otros pueblos (principalmente de origen occidental y del norte europeo) habían logrado los avances más altos de la humanidad por medio de las ventajas de raza y racionalidad y de las propensiones de la historia y la nacionalidad. De hecho, era el pasado y el presente de este último grupo de personas, abarcando la elegida Europa ilustrada, que fue tomado y extendido como un espejo en general. En este espejo, la historia universal del hombre fue imaginada, y el destino fue representado como grupos y sociedades que se rendían ante o que se ponían a la altura de la modernidad.

La idea de la modernidad implica una ruptura con el pasado. Su narrativa insinúa rupturas con el ritual y la magia y se separa del encantamiento y la tradición. Siguiendo interpretaciones eruditas (*e.g.*, Habermas, *Philosophical Discourse*; Koselleck: 3-20), como un concepto de época, la modernidad ha sido vista como la incorporación de un estatus nuevo y distinto a periodos precedentes, insinuando orientaciones esencialmente nuevas al pasado, al presente y al futuro. Éstos son argumentos persuasivos que llevan sus propias verdades, pero también presentan a la modernidad en términos más bien idealizados. Al mismo tiempo, precisamente por estos motivos, tales concepciones son sumamente representativas.

Para empezar, los entendimientos acreditados y cotidianos de la modernidad la proyectan como un fenómeno generado pura e internamente dentro de Occidente, aunque más tarde fue exportado a otras partes de la humanidad de formas diversas. De esto se desprende que exactamente esta medida sir-

ve para rechazar la dinámica de colonizador y colonizado, raza y razón, Ilustración e imperio que es la base de la modernidad como historia. Estos procedimientos idénticos anuncian los registros principales del trazado jerárquico de tiempo y espacio. Tanto en los modos conscientes como inadvertidos, los registros implican dos medidas simultáneas. Al ensayar el Occidente como modernidad, ellos igualmente representan la modernidad "*como* el Occidente" (Mitchell: 15, cursivas en el original).

La idea de la modernidad, como el separarse del pasado, se basa en la imaginación de rupturas dentro de la historia Occidental. Pero tal idea no puede evitar también conectar la importancia de las separaciones del Occidente con mundos no Occidentales, ya sea explícita o implícitamente. Por un lado, la cesura definida por la modernidad como el nuevo comienzo es convertida en pasado, "precisamente al comienzo de los tiempos modernos" en Europa (Habermas, *Philosophical Discourse*: 5). Es adelante de este umbral que el presente es visto como renovado en su vitalidad y novedad por la modernidad. Por otro lado, exactamente cuando lo moderno es privilegiado como el periodo más reciente, la novedad y la vitalidad de la modernidad enfrentan los espectros de lo "medieval", lo "supersticioso", lo "profético", y el serpenteo "espiritual". Estos espíritus son una presencia previa *y* un proceso en curso. Cada tentativa de involucrarlos en el presente implica marcarlos como un atributo del pasado. Esta referencia es a la manera de las representaciones dominantes, el Talibán y Al-Qaeda son simultáneamente "contemporáneos" y "medievales"; y en los entendimientos dominantes, los encantamientos de hoy de "los indios" y "lo primitivo" son al mismo tiempo contemporáneos y anacrónicos.

Sugiero, entonces, que los significados, entendimientos y acciones que caen fuera de los horizontes conducidos por el desencanto de la modernidad tienen que ser trazados como aquellos que se han quedado retrasados de esta nueva etapa. Aquí, los mapeos espaciales y las medidas temporales del Occidente y el no-Occidente se apoyan en la trayectoria del tiempo, un eje que clama ser normativamente neutral, pero es de hecho profundamente jerárquico. De hecho, la noción de la modernidad como una ruptura con el pasado divide mundos sociales e históricos entre lo tradicional y lo moderno, articulando y animando más todavía otras oposiciones como aquéllas entre ritual y racionalidad, mito e historia, y magia y modernidad.

¿Por qué debían las antinomias de la modernidad haber jugado un papel importante en el trazado y la fabricación de mundos sociales? Estas oposiciones surgieron integradas en formidables proyectos de poder y conocimiento, que derivaron en la Ilustración, el imperio y la nación. Éstos han sido proyectos tan motivados como diversos "no simplemente de mirar y registrar, sino de registrar y rehacer" el mundo (Asad: 269). No sorprende que las oposiciones en sí mismas asumieran autoridad analítica persuasiva y que adquirieran atributos mundanos penetrantes, articulados de forma diversa con representaciones de la modernidad y con su trayectoria como un proyecto de progreso que se autorrealiza, además de una encarnación de la historia evidente por sí misma. Y así, las antinomias siguen ejerciendo sus persuasiones en el presente, incluyendo a las imágenes de la modernidad en América Latina.

SUJETOS DE LA MODERNIDAD. ¿Pero qué es exactamente la modernidad? La modernidad debe ser entendida como la conexión de distintos procesos históricos durante los últimos cinco siglos. Aquí se encuentran los procesos que conllevan, por ejemplo, el comercio y el consumo, la razón y la ciencia, la industria y la tecnología, el Estado-nación y el sujeto-ciudadano, esferas públicas y espacios privados, religiones secularizadas y conocimientos desencantados. Al mismo tiempo, aquí deben ser registrados, también, los procedimientos que involucran imperios y colonias, raza y genocidio, formas de fe renacientes y tradiciones cosificadas, regímenes disciplinarios y sujetos subalternos, y la magia del Estado y los encantamientos de lo moderno.

Durante los últimos cinco siglos los procesos y procedimientos de la modernidad como historia no han sido para nada ininterrumpidos, homogéneos o sencillos, contrariamente a los alegatos hechos a favor de la trayectoria singular del fenómeno.

Estos procesos han encontrado expresiones distintas en diferentes partes del mundo, de modo que la modernidad en algunas ocasiones ha sido representada en plural, *modernidades*. Al mismo tiempo, ya sean entendidos como modernidad o modernidades, estos procedimientos se han referido a construcciones de significado y poder, las cuales han sido decisivamente contradictorias, contingentes y disputadas. De hecho, es dentro de tal pluralidad y heterogeneidad, contingencia y contradicción, que las oposiciones constitutivas de la modernidad, jerarquías formativas y distinciones seductoras –por ejemplo, entre lo tradicional y lo moderno y otras antinomias jerárquicas– parecen escenificadas y elaboradas. Es también aquí donde deben ser encontrados los encantamientos duraderos de la modernidad: desde la imagen inmaculada de sus orígenes y sus fines hasta sus oposiciones dominantes, y desde las nuevas mitologías de imperio y nación hasta la densa magia del dinero y los mercados. Puesto de otra manera, como historia, los términos de la modernidad son asiduamente articulados y, sin embargo, son todavía básicamente diversificados, al punto de la desunión consigo mismos (Dube, "Introduction"; *Stitches on Time*; *Enchantments*, contienen más amplias discusiones sobre estos asuntos, y también tratan las maneras en las cuales las discusiones críticas de la modernidad han empezado a destacar desde los años noventa).

Estos procesos no son procedimientos sin sujetos. Más bien, surgen expresados por los sujetos de la modernidad, sujetos que han comprometido y elaborado las estipulaciones de la modernidad como historia. Aquí es evidentemente inadecuado fusionar *el sujeto de la modernidad* con *el sujeto moderno*. ¿Qué se quiere decir con esto? Discusiones influyentes y concepciones cotidianas de la modernidad, con frecuencia, han procedido imaginando el fenómeno a la imagen de lo europeo y lo euroamericano, y a menudo, también, el sujeto masculino, moderno. En cambio, al referirnos a los sujetos de la modernidad, hablaremos de los actores históricos que han sido participantes activos en procesos de la modernidad, tanto *sujetos a* estos procesos como también *sujetos que moldean* estos procesos.

A lo largo de los siglos recientes, los sujetos de la modernidad han incluido, por ejemplo, comunidades indígenas en América bajo el dominio colonial y nacional, los pueblos de descendencia africana no sólo en aquel continente, sino en diferentes diásporas a través del mundo y, de hecho, mujeres y hombres subalternos, marginales y pertenecientes a las élites y en escenarios no Occidentales y Occidentales. En el caso latinoamericano, los sujetos de la modernidad han comprendido no sólo a las clases medias progresistas occidentalizadas, sino a campesinos, indios y trabajadores que de modo diverso han articulado los procesos de colonialismo y poscolonialismo.

Una y otra vez, los sujetos de la modernidad han revelado que hay diferentes maneras de ser moderno. Ellos han accedido y han excedido las determinaciones del sujeto moderno, sugiriendo la necesidad de repensar su exclusividad. No obstante, los sujetos de la modernidad también han mostrado escasa consideración hacia las finuras del sujeto moderno precisamente al articular la modernidad. Aquí, es necesario enfatizar que hay otros sujetos modernos además de los Occidentales. Los múltiples sujetos modernos (en el Occidente y el no-Occidente) son también sujetos de la modernidad, pero no todos los sujetos de la modernidad son sujetos modernos. Todos estos diferentes sujetos han registrado dentro de sus medidas y significados las contradicciones formativas, contenciones y contingencias de la modernidad.

LA MODERNIDAD Y LATINOAMÉRICA. Las intimidades de la modernidad han estado presentes por mucho tiempo en América Latina, generalmente reflejadas en la imagen de una Europa cosificada. La región en sí misma ha sido imaginada inquietante y, sin embargo, como una parte del mundo Occidental, aunque con carencias específicas y dentro de límites particulares. Todo esto es el resultado de cartografías dominantes y "metageografías" autorizadas (Lewis y Wigen), que han dividido el mundo entre el Occidente y el Oriente, el Este y el Oeste, apuntaladas por los discursos del orientalismo (Said) y del occidentalismo (Coronil), muy presentes en expresiones estéticas y cotidianas (*e.g.*, Paz, *Vislumbres*). Es más, en América Latina, como en la mayor parte del mundo no

Occidental, tales modelos han surgido unidos con la estipulación que decretaba que lo moderno y la modernidad ya habían pasado en alguna otra parte (Morris). Si esto ha generado entre los modernos latinoamericanos la ansiedad de mirarse como poco originales, también los ha conducido a una variedad de búsquedas de una manera distintiva de lo moderno nacional, el modernismo y la modernidad, posicionada entre el Oeste y el Resto. (No sorprende que diferentes discursos y representaciones "indigenistas" y "primitivistas" a menudo han jugado un papel crítico aquí.) En el México de comienzos y mediados del siglo xx, por ejemplo, basta pensar en los trabajos y la vidas tanto de Diego Rivera y Frida Kahlo como también de Los Contemporáneos tales como Jorge Cuesta y Salvador Novo (y, algo más tarde, los del Grupo Hiperión). El hecho es que las discusiones del modernismo –en sus encarnaciones simultáneamente republicanas y autoritarias, políticas y estéticas, y gubernamentales y cotidianas– han proporcionado algunos de las concepciones más sólidas de las narrativas de la modernidad en América Latina (Rama, *Ciudad letrada*; Sommer, *Ficciones*; Ramos; Franco, *Plotting Women*, *Critical Passions*), una tendencia que continúa en el presente (Hedrick; Franco, *Decline and Fall*; González Echevarria). Es en este contexto, entonces, que se deben considerar tres amplios grupos de discusiones recientes sobre la modernidad en América Latina, los cuales han puesto un signo de interrogación sobre los dualismos fáciles entre los modernismos prolíficos y la modernización deficiente en la región, como ha sido expresado por autores influyentes (*e.g.*, Paz, *Ogro*; Cabrujas).

En primer lugar, considerando la relación entre imperio y modernidad, los asuntos del colonialismo a menudo han sido entendidos en América Latina como si ocuparan el lugar de un pasado borroso y distante. Contra estas disposiciones dominantes, un importante cuerpo de pensamiento crítico sobre América Latina hoy (Dussel, *The Invention*, "Sistema mundo"; Quijano; Lander; Mignolo, *Darker Side*, *Local Histories*) se enfoca en los esquemas subterráneos y las apariciones forzadas de lo moderno y lo colonial, uniéndose a otras conversaciones claves (*e.g.*, Chakrabarty, *Provincializing Europe*; Chatterjee). En otras palabras, este grupo considera críticamente el lugar y la presencia de las estipulaciones coloniales de conocimiento/poder dentro de las provisiones modernas de poder/conocimiento. Consecuentemente, tales movimientos han mirado a la modernidad como un proyecto profundamente ideológico y un aparato primario de dominación, en el pasado y el presente.

En segundo lugar, en años recientes, la noción de la magia de lo moderno ha encontrado articulaciones interesantes, sobre todo en la antropología crítica y en los estudios culturales, incluyendo los de América Latina. Una influencia importante aquí ha sido representada por las ideas de Marx sobre el fetichismo hacia las mercancías y el capital y la magia de los mercados y el dinero. En el pasado, tal esfuerzo analítico podría subsumir aquellas ideas de Marx a sus propuestas sobre la cosificación y la enajenación (*e.g.*, Taussig, *Devil*). Pero los textos más recientes discuten la interacción entre lo mágico y lo moderno como más críticamente constitutiva de mundos sociales (Owen; Li Puma; Meyer y Pels; During). Es de esta manera que el trabajo reciente sobre América Latina y el Caribe ha proporcionado significados frescos a las discusiones de la magia/locura del capitalismo y el colonialismo (Taussig, *My Cocaine*; también *Shamanism*; Price) y del fetiche/cosificación del estado y la nación (Coronil, *Magical State*), mientras ejercicios relacionados (Taussig, *Defacement*) se han mudado hacia la simultánea evocación y desfiguración del poder, indicando el carácter sagrado de la soberanía moderna, para encantar de nuevo la modernidad por medio de la representación y la escritura surrealistas, el pensamiento y la teoría extáticos.

Finalmente, en tercer lugar, una variedad de escritos sobre América Latina (y el Caribe) han explorado sobresalientemente las cuestiones críticas de la modernidad y sus márgenes. Estas exploraciones han encontrado múltiples expresiones, desde luego en una gama de trabajos académicos sobre la región, desde discusiones sobre arquitectura y forma construida (Valerie Fraser; Lejeune) hasta aquéllas sobre políticas campesinas y populares (Mallon, *La sangre*; Stern, *Battling* y *Remembering*; también Thurner), espacio y territorialidad (Alonso; Radcliffe), cultura y

consumo (Yúdice, *Expediency*), representación y subalternidad (Beverley *Subalternity*; Rodríguez, *Latin American Subaltern Studies*; véase también, Rabasa; Bartra; Thurner y Guerrero; Gareth Williams). Al mismo tiempo, este grupo incluye el trabajo que explícitamente ha involucrado términos históricos y contemporáneos, texturas y transformaciones de la modernidad. En este terreno, las exploraciones se han extendido desde las consideraciones influyentes de las coordenadas hétero-temporales de tiempo-espacio nacional (García Canclini, *Culturas híbridas*) hasta aquéllas de las articulaciones mutuas y las mediaciones de la modernidad y la nación (Lomnitz-Adler, *Modernidad* y *salidas*; Tenorio-Trillo; Saldaña-Portillo; Overmyer-Velázquez). Estas exploraciones han involucrado cuestiones de: piedad, intimidad, personificación e imagen bajo los regímenes entrelazados de la modernidad y la religión (Lester; Voekel; Gruzinski); la modernidad en sus formaciones barrocas (González Echevarría) y sus configuraciones vernáculas (Rappaport; Trouillot, 2002; también, Coronil, *Magical State*); y, crucialmente, contradicciones y discusiones amplias, agudas, de la modernidad (Palmié; Fischer; Redfield; Scott, *Conscripts*). Tomados en conjunto, aquí se pueden encontrar los trabajos que se enfocan en las diferentes articulaciones de la modernidad como históricamente anclada o culturalmente expresada, articulaciones que cuestionan proyecciones *a priori* y el formalismo sociológico que sostiene la categoría-entidad (para tales escrituras en otros contextos véase, Rofel; Ferguson; Donham; Piot; Comaroff y Comaroff; Harootunian; Chakrabarty *Provincializing Europe*, *Habitations*; Dube, *Stitches*, *Postcolonial Passages*, *Enchantments)*. No es sorpresivo que, en América Latina y en otras partes, las formaciones y las elaboraciones de la modernidad sean cada vez más discutidas y debatidas hoy como procesos contradictorios y contingentes de cultura y poder, como historias diversificadas e impugnadas de significado y dominio.

OBRAS DE CONSULTA. Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993; Coronil, Fernando, *El Estado mágico: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, Caracas, Nueva Sociedad/Universidad Central de Venezuela, 2002 [*The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, Chicago, University of Chicago Press, 1997]; Crapanzano, Vincent, *Serving the Word: Literalism in America from the Pulpit to the Bench*, Nueva York, New Press, 2000; Dube, Saurabh (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Nueva Delhi/Nueva York, Routledge, 2009; Dube, Saurabh, Ishita Banerjee-Dube y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, 2004; Fabian, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983; Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures* (trad. Frederick Lawrence), Cambridge, Mass., MIT Press, 1987; Koselleck, Reinhart, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* (trad. Keith Tribe), Cambridge, MIT Press, 1985 [*Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos* (trad. Norberto Smilg), Barcelona, Paidós, 1993]; Ramos, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América Latina, literatura y política en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989; Rofel, Lisa, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism*, Berkeley, University of California Press, 1998.

[SAURABH DUBE (TRAD. DE JORGE ANDRADE)]

multiculturalismo

No cabe duda que el multiculturalismo como concepto tiene una aplicación muy diferente en Estados Unidos que en México y el resto de América Latina. De hecho, ni siquiera se han utilizado los mismos términos en diversas regiones para describir el fenómeno de la diversidad de culturas, razas, etnias, idiomas y religiones dentro del ámbito nacional. Durante el siglo XX, el concepto del multiculturalismo se difundió en países anglosajones como Canadá y Estados Unidos, donde se sigue empleando como ideología nacional oficial (en el caso de Canadá) y como práctica educativa y política (especialmente a raíz del movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos) además de que se ha utilizado con más frecuencia que en el resto del

mundo. En Canadá, el Estado federal ratificó el Acta Canadiense de Multiculturalismo, que legalizó el bilingüismo y multiculturalismo oficial en 1971; el Acta se integró a la constitución nacional en 1982 (Dupont y Lemarchand: 309). Mientras que en América Latina lo que se ha llamado "pluralismo cultural" (Néstor García Canclini), "heterogeneidad" (Antonio Cornejo Polar), "transculturación" (Fernando Ortiz y Ángel Rama), "hibridez" (Cornejo Polar y García Canclini) y "mestizaje" se plantea como parte intrínseca de la nación, en Estados Unidos el debate en torno al multiculturalismo ha sido intensamente polarizante, creando divisiones y apuntando hacia la "coexistencia –separada– de grupos étnicos", según autores como Néstor García Canclini (*Consumers*: 10) y José Antonio Aguilar Rivera (*Sonido*: 13).

Aquí se ve el dilema fundamental del multiculturalismo en Estados Unidos y un país como México: el contrapunteo entre la integración y el separatismo de naciones culturalmente diversas. Como sugieren García Canclini y Aguilar Rivera, ciertas características del multiculturalismo actual, como la mezcla cultural y la hibridación, componen el mito fundacional mexicano del mestizaje. En cambio, en Estados Unidos nunca hubo mitología fundacional de hibridez, y la mezcla (*miscegenation*) de distintas razas, sobre todo de la blanca y la negra, históricamente se ha considerado en el mejor caso como debilidad, si no escándalo total (Cornwell y Stoddard: 11-12). A pesar de sus respectivas narrativas integracionistas, tanto el mestizaje como el multiculturalismo tienden a producir ideologías e identitidades reduccionistas y esencialistas. George Yúdice equipara el mestizaje con la "conformidad anglosajón", en el sentido de que ambos conceptos establecen límites normativos de identidad nacional, efectivamente, excluyendo diversos grupos raciales, regionales o de clase social. Pero también indica que el sistema identitario del multiculturalismo en Estados Unidos, precisamente porque privilegia la supuesta *falta* de "normatividad estadunidense" –la idea de que no hay una sola manera de ser estadunidense– termina siendo sumamente normativo y "norteamericacéntrico" ("Translator's Introduction", García Canclini, *Consumers*: xxxvii-xxxviii). Es decir, el sistema normativo del multiculturalismo podría determinar la inscripción de estudiantes en ciertas clases según sus orígenes étnicos, o influir nuestras expectativas de la conducta de ciertos grupos. Aunque la mitología del mestizaje ha sido criticada detenidamente por sus características implícitamente exclusionistas y racistas, parecería que el multiculturalismo también puede ser tanto exclusivo como inclusivo.

EL MULTICULTURALISMO EN ESTADOS UNIDOS. Como ya se ha señalado, el multiculturalismo tiene una historia más larga, y mucho más polémica, en Estados Unidos que en México. Sobre todo, surge de la historia conflictiva de los años sesenta y del movimiento por los derechos civiles, vinculándose así con la política y el sistema educativo estadunidense. El multiculturalismo se relaciona con demandas jurídicas en favor de grupos minoritarios por igualdad en el trabajo y la educación. El logro más significativo del movimiento por los derechos civiles indudablemente fue la ratificación del Acta de Derechos Civiles en 1964, cuyo título VI abolió la segregación racial en todas las escuelas públicas e instituciones de educación superior, ya que niega el financiamiento federal a las escuelas que no proporcionan libre acceso a la educación. Mientras tanto, el título VII del Acta legaliza la igualdad de oportunidades de empleo, prohibiendo la discriminación en el empleo por raza, color, religión, grupo étnico, sexo u origen nacional. A raíz de estas enmiendas se desarrolla la política de "acción afirmativa", que pretende remediar las discriminaciones históricamente sufridas por grupos desfavorecidos a través de beneficios como políticas de admisión en escuelas y universidades y becas estudiantiles que promuevan diversidad (Rhoads, *et al.*: 197-198). De la misma manera, se fundaron programas de estudios étnicos y estudios de género en las universidades estadunidenses para tratar el problema de la falta de representación equitativa de grupos minoritarios en la esfera académica y, más importante aún, para estudiar la dinámica del poder entre éstos y los grupos dominantes. A finales de los años setenta, con el caso Universidad de California contra Bakke (1978) y el surgimiento de una fuerte política de derecha bajo las presidencias de Ronald Reagan y George Bush, estalló una reacción violenta

contra la acción afimativa y programas de libre acceso al empleo, a la vivienda y a la educación en general, que continúa hasta la fecha (este caso es uno de los hitos más importantes del debate en torno a la acción afirmativa. En su fallo, la Corte Suprema de Estados Unidos rechazó el sistema de cuotas raciales para postulantes a las instituciones de estudios superiores, pero confirmó el interés del estado por asegurar la diversidad de la población estudiantil. El resultado fue una decisión bastante ambigua que debilitó el motivo económico o de justicia social de la acción afirmativa a favor de la diversidad en sí (Rhoads *et al.*: 198).

En términos más amplios, el multiculturalismo estadunidense se caracteriza por la transición de un modelo monocultural y asimilacionista, que en realidad nunca lo fue, (teniendo en cuenta, por ejemplo, que los negros en Estados Unidos se consideraban completamente inadsimilables a la nación hasta los años cuarenta) a uno integracionista y resistente al monoculturalismo reduccionista. Por lo tanto, se puede decir que la identidad y la diferencia forman el marco teórico del multiculturalismo y sus debates; un marco que se convierte en eje que relaciona la estructura pedagógica y la política a lo multicultural (Goldberg, "Introduction", *Multiculturalism*: 12). Es precisamente este lazo entre identidad y diferencia, pedagogía y política, que establece el parentesco entre el multiculturalismo y los estudios culturales en Estados Unidos. Los estudios culturales son a la vez campo académico transdisciplinario y proyecto político, cuyo impulso intelectual y político es desafiar y desarticular jerarquías del poder, ya sean académicas, económicas o políticas. Entonces, como afirman Lauren Berlant y Michael Warner, los estudios culturales proponen ser un espacio de actividad intelectual donde se pueden ubicar historias multiculturales que históricamente han sido olvidadas o invalidadas (108).

No obstante, pese a la posibilidad de que el análisis académico de identidad y diferencia pueda desestabilizar conceptos más amplios de la homogeneidad nacional o de identidades hegemónicas, hay ciertos peligros inherentes al marco teórico de identidad y diferencia. Para empezar, según David Theo Goldberg, la identidad, que se conceptualiza como lazo o afinidad –sin duda afirmativo– entre miembros de tal o cual colectividad, también puede excluir a sujetos que no pertenecen al grupo o a quienes no se les abre paso (12). De la misma manera, la identidad puede convertirse en su propia prisión, ya que suele determinar ciertas pautas de comportamiento o requisitos de solidaridad. La diferencia, por su parte, es tan capaz de excluir como incluir, y como alega Goldberg, existe una larga y violenta historia de exclusión racial, religiosa o de género en el nombre de la diferencia –sólo cabe pensar en el holocausto o en el fundamentalismo religioso de cualquier índole (12-13)–. Además, es imperativo recordar que el multiculturalismo no necesariamente critica ni desarticula estructuras del poder, sino que puede terminar reforzándolas o incluso ser directamente cooptado por ellas, como ocurre en el llamado "corporate multiculturalism" (multiculturalismo corporativo) (Berlant y Warner: 115). Bajo esta etiqueta encontramos la defensa implícita del "tokenism", o el formulismo, donde, según Goldberg, la academia centrista y empresas multinacionales celebran una diversidad cultural que corresponde a principios del liberalismo filosófico en general sin redistribuir el poder o los recursos económicos en absoluto (7).

Siguiendo las advertencias de Yúdice, hay que contemplar las implicaciones relativistas de un multiculturalismo que se presume "no esencialista" y "no fundacional". Es decir, la insistencia en una falta de normatividad estadunidense suele imponer otro tipo de normatividad multicultural, igualmente dominante. Y esta normatividad no es necesariamente afirmativa. El recurso al relativismo cultural, con su insistencia en una verdad singular relativa al grupo que la resguarda, con o sin justificación o manera de verificarla, puede ser catastrófico ("Translator's Introduction", García Canclini, *Consumers*: 15). El crítico irlandés David Lloyd indica que la retórica de inclusión y diversidad que caracteriza al sistema educativo estadunidense en general y a la universidad en particular, tiende a institucionalizar un principio de equivalencia entre todo grupo etnorracial –inclusive anglosajones–. La versión pluralista de cultura e historia estadunidense se sitúa precisamente en este principio de equi-

valencia e intercambiabilidad (19). Según Lloyd, la contradicción fundamental de la aula, en que se le obliga al sujeto minoritario olvidar la manera en que se anula por el sujeto a través del cual se constituye, no se puede reivindicar con la mera inclusividad, como ocurre, por ejemplo, en las famosas revisiones de los cánones literarios (37-38).

Por su parte, Goldberg apunta una crítica del multiculturalismo estadunidense, sostieniendo que es necesario buscar distintas entradas al proyecto multicultural que desplazarán el enfoque sobre la identidad y la diferencia hacia un multiculturalismo *heterogéneo*, igualmente capaz de producir como de debilitar la armonía multicultural (22, 27). No obstante, es factible pensar que tal heterogeneidad también podría ser cooptada como otra versión de la homogeneidad dominante, sobre todo si mantiene una mirada exclusivamente occidental y anglosajona. En este sentido, como sugiere Lloyd, hay que articular una pedagogía y un proyecto político basado en la *no-equivalencia* de diversas culturas, siempre consciente de las contradicciones inherentes a la constitución de sujetos (39). Asimismo, Berlant y Warner reconocen que aún nos falta teorizar una crítica multicultural desde los márgenes que no reafirme y duplique la retórica de centro y margen (132). Un primer paso sería rechazar la tendencia de imponer un multiculturalismo dominante desde el mundo anglosajón, que se convierte en otro instrumento de la globalización. El multiculturalismo, en otras palabras, no puede ni debe exportarse multiculturalmente (133; véase también Rodríguez, "Heterogeneidad").

EL MULTICULTURALISMO EN MÉXICO. Sin duda, la cuestión de *desde dónde* y *desde cuándo* se articulan los estudios culturales ha sido una de las más reñidas en los estudios latinoamericanos norte y sur desde principios de los años noventa. Aunque varios pensadores como García Canclini, Jesús Martín Barbero y Beatriz Sarlo sostienen que los estudios culturales tienen "una historia muy distinta" en América Latina que en Estados Unidos o en Inglaterra, cuyas prácticas son anteriores "a tener noticias de la existencia del nombre institucionalizado como Cultural Studies", Daniel Mato afirma que muchos siguen utilizando la expresión "estudios culturales" sin más en su trabajo (Mato, *Estudios latinoamericanos*: 20). En cambio, Mato insiste que conceptos como "estudios culturales" y sus vertientes como el multiculturalismo no deben ser traducidos literalmente al contexto latinoamericano, en vez de usar la expresión "estudios culturales latinoamericanos", Mato prefiere hablar de "'estudios latinoamericanos sobre cultura y poder', para así valorar las tradiciones latinoamericanas de intelectuales políticamente comprometidos, y también para prevenirnos de la despolitización que crecientemente puede observarse en algunas variantes de los *cultural studies* que se hacen en inglés" (*Estudios latinoamericanos*: 21). Del mismo modo, haciendo eco de las advertencias de Lloyd, Berlant y Warner, Hermann Herlinghaus y Mabel Moraña aseveran que es necesario desarrollar "una radical reformulación" de la discusión en torno a la modernidad en América Latina, que conlleva a problemas como el multiculturalismo, en el que "no basta asumir los márgenes como 'tema', sino que es necesario convertir los márgenes en el punto de partida para un pensamiento descolonizador" –siempre teniendo en cuenta, claro, que América Latina constituye un lugar marginal desde una perspectiva estadunidense o europea– (13). Si consideramos que las perspectivas de Mato, Herlinghaus y Moraña son un desafío ante los estudios *sobre* América Latina, parecería que el empleo de conceptos "occidentales" como el multiculturalismo podría reforzar la marginalización de la región. Por otro lado, la politóloga inglesa Rachel Sieder señala que la aplicación del multiculturalismo en América Latina representa nada menos que la derrota de la retórica integracionista pero vacía del mestizaje o la hibridez a favor de una "política de diferencia" basada en reforma constitucional, legislación político-jurídica y el derecho de autodeterminación indígena (1-2). Queda claro que ambos modelos del multiculturalismo –el modelo que pretende proceder *desde* y el otro que presume ser *sobre* América Latina– buscan desarticular jerarquías del poder, pero a veces el debate deviene diálogo de sordos, estancado en la incomprensión mutua. ¿Cómo se resuelve este posible *impasse*?

Por su parte, Aguilar Rivera propone no sólo establecer un diálogo entre multicultu-

ralistas en México y Estados Unidos, sino trazar una historia común del multiculturalismo en ambos lados de la frontera. Para Aguilar Rivera, el multiculturalismo es sobre todo una "persuasión" que intenta convencernos de "la necesidad explícita del reconocimiento simbólico de las minorías" (15). Si bien este reconocimiento –e incluso la definición de lo que constituye un grupo minoritario– toma muy distintas formas en los dos países, Aguilar Rivera prefiere enfocarse en las coincidencias en vez de las divergencias entre las experiencias nacionales mexicana y estadunidense. Por ejemplo, recalca las similitudes en México y Estados Unidos en cuanto a la creación de mitos de identidad nacional como el mestizaje y el crisol (*melting pot*). Estos mitos presuponen diferentes ejes de integración, ya que el mestizaje es una "metáfora de un resultado", mientras que el crisol es una "metáfora de transformación", pero a fin de cuentas buscan asimilar diferencias ante todo (93).

No obstante, en otro sentido Aguilar Rivera tergiversa las distinciones entre el multiculturalismo mexicano y estadunidense, proclamando, "Estados Unidos es un país culturalmente uniforme que se cree diverso, mientras que México es un país multicultural que se presume uniforme" (18). Esta declaración es increíble, pues contradice la retórica dominante de la integración de los dos países –la de la asimilación mestiza en México y la de la armonía racial y cultural en Estados Unidos–. Aquí Aguilar Rivera se refiere a la presencia de grupos que no conforman al mito del mestizaje, como los inmigrantes chinos y las comunidades judías. También agrega que hay ciertos grupos que francamente *no* se integran a la nación mexicana por motivos de lengua, grado de interacción o aislamiento de la sociedad dominante, y grado de autonomía, como los amish, los menonitas, y algunas sectas de mormones. El problema es que confunde o intercambia la diferencia etnorracial con la diferencia nacional cultural. Es decir, como sugiere Yúdice, desde el punto de vista latinoamericano, la identidad se arraiga principalmente en la nación, mientras la política de la identidad estadunidense (etnorracial) frecuentemente parece dividir a la nación (*Expediency*: 59). Aunque Aguilar Rivera se dedica a promover un discurso común del multiculturalismo hasta ahora poco teorizado e importantísimo, a veces sus propuestas son bastante raras, por ejemplo cuando alega que "la uniformidad cultural (estilo Estados Unidos) es menos elevada, pero más justa", al parecer porque implica una igualdad más democrática y *real*, a pesar de los costos "lingüísticos, filosóficos y de otra índole" (212). De cierta manera, Aguilar Rivera valora la asimilación y la homogeneidad cultural como condiciones que unen la nación ante la desintegración nacional provocada, por ejemplo, por grupos minoritarios que no tienen acceso al sistema educativo, o que no hablan español. Es factible pensar que tal confusión entre la diferencia etnorracial y nacional-cultural en México y Estados Unidos pueda fomentar malentendimiento mutuo y reproducir la retórica de la homogeneización nacional que Aguilar Rivera desea rechazar. Tal vez sería más valioso afirmar que ambos países son "culturalmente uniformes" y "multiculturales" a la vez, aunque las definiciones de los dos conceptos varíen según la situación y el lugar.

Otro eje fundamental del multiculturalismo en México (y en América Latina en general) es el de los medios masivos de comunicación. La diseminación y el consumo de los medios de comunicación, como la televisión, el cine, la Internet, la radio, etc, quizá ha sido la principal vía de integración cultural y política a sitios múltiples y fragmentarios como la ciudad, la nación y la comunidad global. Según García Canclini, el consumo de bienes y de los medios masivos actualmente reemplaza las "reglas abstractas de la democracia o [a] la participación colectiva en espacios públicos" en la creación de ciudadanos (*Consumidores*: 13). Las megaciudades como la ciudad de México, donde "conviven casi todos los lugares de América Latina y muchos del mundo" son espacios que "se reordena[n] multiculturalmente" a través de la negociación del consumo y la comercialización (98-99). Asimismo, aunque algunos medios de comunicación en México, como la televisión y el video, han sido dominados por conglomerados vinculados con el estado, como Televisa, el video, la radio y la Internet, en particular, también son sitios clave de autodeterminación y descolonización indígena. Sin embargo, como

advierten Jesús Martín Barbero y Ana María Ochoa Gautier, el multiculturalismo implica más que "sólo darle espacio a las culturas locales excluidas […] tiene que ver también con comprender el modo en que relatos profundos de identidad y memoria se reciclan en el curso cambiante de las estéticas sonoras y audiovisuales" (122). Y para ser realmente "multicultural", el consumo y producción de bienes o de los medios masivos de comunicación necesariamente tiene que dejar de ser "simple sumatoria de diferencias tipificadas y [pasar] a ser interpelación intersubjetiva del otro" (122). Como diría García Canclini, "el consumo sirve para pensar, pero no sólo en la dirección de la racionalidad moderna", y quizá sólo si asumimos nuestra responsabilidad de "rescatar [las] tareas propiamente *culturales* de su disolución en el mercado o en la política" (*Consumidores*: 197-198). En otras palabras, tenemos que desarticular la hegemonía del "multiculturalism corporativo" que describe Goldberg desde una mirada crítica y descolonizadora basada, como sugiere Lloyd, en la "no equivalencia" de diversas culturas que son inevitablemente contradictorias (39).

CRÍTICAS DEL MULTICULTURALISMO. Finalmente, volviendo al problema de la normatividad del multiculturalismo que plantea Yúdice, es evidente que en América Latina aún es necesario lidiar con la asimilación o el rechazo del multiculturalismo como se ha practicado en Estados Unidos, arraigado en la identidad y la diferencia. Autores como García Canclini y Aguilar Rivera no pretenden formular una oposición nacionalista latinoamericana a este tipo de multiculturalismo, sino que dialogan desde una perspectiva latinoamericana tanto local como global, para así desmantelar y reordenar las tendencias homogeneizantes y el recurso al relativismo cultural que frecuentemente caracteriza al multiculturalismo en Estados Unidos. Mientras tanto, en Estados Unidos, como aseveran Lloyd, Berlant y Warner, últimamente se ha reconocido y criticado de manera más profunda la convivencia del multiculturalismo y la globalización.

Pero si no hay que exportar el multiculturalismo de manera multicultural, es necesario decentrar la mirada estadunidense y anglosajona, y esto quizá sólo es posible si primero enfrentamos la ruptura del multiculturalismo, es decir, la simultaneidad de una ideología de pluralidad cultural con una de homogeneización e intolerancia absoluta. Según Slavoj Žižek, el racismo "posmoderno" contemporáneo es el "síntoma" del capitalismo tardío multicultural, ya que el otro se valora en la medida en que carece de contenido desde una perspectiva tolerante "liberal" (véase la proliferación de música o cocina "étnica") mientras que la alteridad u otredad *real* se denuncia por completo (37). La diferencia real, del tipo inasimilable a que se refiere Aguilar Rivera, es horrorosa porque niega el impulso homogeneizante detrás del multiculturalismo, según el filósofo francés Alain Badiou (24). De esta manera, el multiculturalismo deviene una especie de racismo "con distancia" que establece la implícita inferioridad del otro por medio del supuesto respeto por y distancia de diversas culturas (Žižek: 44). Todas las culturas pueden ser igualmente valiosas, pero se interpretan y asimilan desde un punto referente universalista privilegiado que controla los mecanismos de interpretación y conocimiento. En este sentido, el reto del multiculturalismo en América Latina y en Estados Unidos quizá va más allá de una detenida interrogación de la mirada estadunidense contra la mirada latinoamericana y sus respectivas tendencias integracionistas y separatistas, aunque ésta es imprescindible. El verdadero desafío es mantener una crítica reflexiva del multiculturalismo como contrapunteo entre pluralismo y homogeneidad.

OBRAS DE CONSULTA. Aguilar Rivera, José Antonio, *El sonido y la furia: la persuasión multicultural en México y Estados Unidos*, México, Taurus, 2004; Badiou, Alain, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, Londres, Verso, 2001 [*La ética: un ensayo sobre la conciencia del mal* (trad. Raúl J. Cerdeiras), México, Herde, 2004]; Berlant, Lauren y Michael Warner, "Introduction to 'Critical Multiculturalism'", en David Theo Goldberg (ed.), *Multiculturalism: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Press, 1994, pp. 107-113; Cornwall, Grant H. y Eve Walsh Stoddard, *Global Multiculturalism: Comparative Perspectives on Ethnicity, Race and Nation*, Lanham, Maryland, Rowman/Littlefield, 2001; Dupont, Louis y Nathalie Lemarchand,

"Official Multiculturalism in Canada: Between Virtue and Politics", en Cornwell, Grant H. y Eve Walsh Stoddard, *Global Multiculturalism*, Lanham, Maryland, Rowman/Littlefield, 2001, pp. 309-336; García Canclini, Néstor, *Consumers and Citizens: Globalization and Multicultural Conflicts* (trad. George Yúdice), Minneapolis-Londres, University of Minnesota Press, 2001 [*Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo, 1995]; Goldberg, David Theo (ed.), *Multiculturalism: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Press, 1994; Lloyd, David, "Foundations of Diversity: Thinking the University in a Time of Multiculturalism", en Rowe, John Carlos (ed.), *"Culture" and the Problem of the Disciplines*, Nueva York, Columbia University Press, 1998, pp. 15-44; Martín Barbero, Jesús y Ana María Ochoa Gautier, "Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular", en Daniel Mato (ed.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Buenos Aires, CLACSO, 2001, pp. 111-125; Olivé, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós-Universidad Nacional Autónoma de México, 1999; Rodríguez, Ileana, "Heterogeneidad y multiculturalismo: ¿Discusión cultural o discusión legal?" en *Revista Iberoamericana*, LXVI.193, 2000, pp. 851-861; Sieder, Rachel (ed.), *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Nueva York, Palgrave, 2002; Yúdice, George, *El recurso de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 2002 [*The Expediency of Culture: Uses of Culture in the Global Era*, Durham, Duke University Press, 2003]; Žižek, Slavoj, "Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism", *New Left Review*, septiembre-octubre de 1997, pp. 28-51.

[DESIRÉE A. MARTÍN]

nación

El término "nación" se deriva del latín *natio* que, a su vez, es una derivación de *nascere* = nacer. Remite por lo tanto a origen, vínculos de parentesco y linaje antes de vincularse, en la Edad moderna, con la fundación de Estados-nación y, por lo tanto, con agrupaciones mayores que viven en un territorio con fronteras trazadas en las que se controla y restringe el tránsito de personas, así como el intercambio de mercancías y capitales, sin respetar necesariamente la pertenencia del individuo –por raza, etnia o credo– a colectivos más pequeños (por ejemplo, la creación de Yugoslavia en tanto Estado-nación tras la primera guerra mundial, y de los estados africanos tras su independencia), lo que llevó a conflictos interétnicos y guerras civiles. Problemáticas como las de fronteras y delimitaciones hacia el exterior, así como de la creación de límites al interior del espacio de la nación por cuestiones de raza, etnia, género y clase social, además de las exclusiones y diferenciaciones internas que se vuelven más complejas y conflictivas en el momento en que surgen los Estados-nación a partir de finales del siglo XVIII. Tanto las migraciones, las diásporas, el surgimiento del capitalismo transnacional y la intensificación y extensión de los procesos transnacionales como, por ejemplo, la circulación de la información y de saberes académicos, han llevado, desde hace varios lustros, a replanteamientos en cuanto a las fronteras hacia el exterior, por un lado, y hacia el interior, por otro. Las migraciones masivas han dividido la nación: una parte que vive dentro del Estado-nación y otra que se construye fuera de este territorio, dentro del Estado-nación receptor, y se percibe ante todo como unidad cultural y no como unidad administrativa e institucional. Por otra parte, la discriminación por raza, etnia, credo, clase social, género y preferencia sexual se percibe como fenómeno universal y, universalmente, se reclama el derecho de ser diferente y respetado en la diferencia. El resurgimiento de la conciencia étnica resultó en Chiapas en el reclamo de comunidades autónomas, lo que alarmó al Estado-nación que temió la pérdida de control. Así, procesos de fragmentaciones, diferenciaciones y segregaciones se contraponen a los de la globalización, asimilación e integración.

De acuerdo con su etimología, nación designó durante la Antigüedad y la Edad Media a una comunidad de personas que nació en el mismo lugar. Estas personas que compartían el mismo lugar de origen, se relacionaban entre sí por el linaje común, sin que esto significara que este grupo se hubiese organizado políticamente. A partir de la Alta Edad Media, el concepto nación comenzó a utilizarse con referencia a personas de una misma lengua y cultura, por lo que, a partir de la fundación de las primeras universidades europeas en el siglo XII se designó con la palabra nación también a un grupo de estudiantes que tuvieron, gracias a su lugar de origen, una lengua y cultura comunes. En el siglo XVIII y en adelante, la idea de nación funcionó en Europa como instrumento contra el feudalismo y la autocracia, así como para poner fin a las divisiones estatales y a los señoríos. Simultáneamente, se introdujo la idea de ciudadanía, pero los derechos ciudadanos sólo se exigieron para el sujeto masculino heterosexual. Por ello, la construcción de subjetividad propuesta por el Estado ha sido problemática tanto para los hombres con otra preferencia sexual como para las mujeres, en general.

A partir de los años ochenta, desde una perspectiva que parte del género en tanto categoría de análisis esencial, se ha replanteado la relación entre el sujeto femenino y el Estado-nación, y se ha realizado una revisión de la narrativa así como de las representaciones visuales y alegóricas de la nación y se ha abordado la participación femenina en los procesos históricos, por un lado, y en los procesos decisivos para la construcción de la nación, por otro. Asimismo, se ha llamado la atención sobre la historia de la representación de las relaciones de género.

A diferencia del uso medieval del término nación, el moderno, que ha comenzado a hacerse dominante a partir de la Revolución francesa y bajo la influencia de las ideas de la Ilustración y el liberalismo, implica la existencia de una organización política creada por una agrupación social mayor de personas que comparten un espacio geográfico delimitado y cuya organización social se formó a lo largo de procesos históricos, a partir del siglo XVIII, en el mundo entero, la conformación de los Estados-nación se ha fundamentado en la aparición de un grupo social –por lo general la burguesía– capaz de establecer su hegemonía y de definir un proyecto político de autodeterminación que aglutina a todos los demás sectores de la población. Este grupo social evocó discursivamente un origen mítico y prometió el progreso de la nación para el futuro. Esta evocación de un origen y proyección de un destino común sirvió para que toda la población considerara la protección estatal del capitalismo nacional emergente como estrategia indispensable y capaz de beneficiar a todos los grupos sociales y no sólo al capital privado de la burguesía.

Pero el Estado-nación no sólo se basa en un consenso en cuanto a los fines económicos y políticos así como respecto del régimen institucional, sino también en que los individuos, unidos entre sí por lazos primordiales como, por ejemplo, la raza y la etnia, se confiesan como parte del mismo y en que se crea una unidad cultural particular de la que sus miembros son conscientes y por medio de la que distinguen su agrupación social de otras. A su vez, la unidad cultural se deriva de un espíritu y una lengua comunes, de una unidad intelectual y del hecho de que sus miembros compartan una historia, costumbres y tradiciones (comida, música, vestimenta, calendarios de fiestas, etc.), prácticas culturales, imaginarios, cánones de literatura, de cine y de artes plásticas, así como valores éticos y morales. Con el intento de divulgar valores éticos y morales comunes se ha vinculado, a lo largo de los siglos, el intento de crear o preservar en el Estado-nación una unidad religiosa, lo que ha llevado a procesos de exclusión para los que no son del mismo credo. Por todo lo anterior, Homi K. Bhabha constató que las naciones son ante todo elaboraciones culturales, sistemas de significación cultural y de representación de la vida social en lugar de ser representaciones de las formas de gobernar una organización social dada ("Introduction": 2-4). Aunque el estado intenta divulgar objetos de conocimiento como la tradición, datos acerca de personajes importantes de la escena pública, la alta cultura y la razón de estado, así como discursos totalizantes acerca de la identidad nacional en tanto esencialista que subrayan las características particulares de una nación frente a las otras, persiste una inestabilidad y transitoriedad en cuanto al saber y una construcción performativa y procesual de la identidad; circulan, además, diversos significados acerca de la cultura nacional. Esto se debe a que la nación, en tanto elaboración cultural en el sentido gramsciano, es un agente de narraciones ambivalentes que mantiene la cultura en su posición más productiva en tanto fuerza que subordina, fragmenta, disemina, produce, reproduce, crea, guía y obliga, así como en tanto medio para cuestionar significaciones dadas (Bhabha, "Introduction": 3-4).

Cabe señalar que los discursos nacionalistas institucionalizados tanto impresos como orales tienen un valor pedagógico e ideológico (Bhabha, "Introduction": 2-3). Se ofrecen como marco formal de integración simbólica –en el fondo imposible– de todos los miembros que pertenecen a un colectivo, y se divulgan tanto en la familia como en las instituciones de educación pública. Sobre todo las mujeres en tanto madres, primero, y en su papel de maestras, posteriormente, han contribuido a la divulgación de los discursos hegemónicos nacionales y pedagógicos pese a que no fueron los su-

jetos que los formularan. Fiol-Matta (*A Queer*) abordó, por ejemplo, el desempeño de Gabriela Mistral como maestra en Chile y, posteriormente, dentro del proyecto educativo de José Vasconcelos en el México posrevolucionario.

Para la conformación de una cultura nacional es, asimismo, esencial haber compartido una historia común que gracias a diversas prácticas discursivas y las representaciones en las artes visuales, se conserva y actualiza en la memoria histórica colectiva. Ésta preserva recuerdos –ya sea de momentos gloriosos, de victorias y alegría, ya sea de humillaciones y derrotas– pero, tal como pone de manifiesto el análisis de la memoria colectiva, ésta informa también sobre los olvidos consensuados. La ausencia o pérdida de la memoria colectiva puede llevar a perturbaciones graves en cuanto a la identidad colectiva de una nación (Le Goff: 133). En los lugares de la memoria –monumentos, recintos conmemorativos, manuales escolares para la enseñanza de la historia, calendarios de fiesta, divisas, textos y discursos fundacionales– se condensa y cristaliza la memoria de una nación; son, en cierto modo, su inventario (Nora, "Entre mémorie": xvii).

Otro aspecto de gran importancia es la lengua en tanto elemento distintivo de una nación. Es la idea antigua de que el idioma representa un mecanismo mental fuerte y determina de modo decisivo la mentalidad de sus hablantes. El poliglotismo en países como Suiza y Canadá, así como en los países de América Latina con un alto porcentaje de indígenas que hablan diversos idiomas autóctonos dificulta la fuerte unión entre la población.

Como recalcó Benedict Anderson a partir de la etimología del concepto nación, éste alude a los vínculos de parentesco y familia y no a las ideologías políticas, pues uno nace dentro de una nación del mismo modo como uno nace dentro de una familia. Al contrario, el nacionalismo es, por un lado, una ideología, y, por otro, un movimiento, y ha sido una fuerza poderosa en las políticas mundiales y en el proceso de constitución de los Estados-nación a partir de la Revolución francesa. Al concebir la nación como unión entre el estado y el pueblo, surgieron hacia el exterior hostilidades en contra de los países vecinos; en cambio, hacia el interior, se proyectó y evocó una homogeneidad étnica ficticia y una unidad imposible de lograr. Los discursos que proclamaban estados nacionales étnicamente homogéneos dieron pie, en Europa, a las limpiezas étnicas que se realizaron a partir de finales del siglo XIX y llegaron a su clímax con el holocausto durante la dictadura nazi (1933 a 1945).

Por su parte, en los pueblos que habían vivido bajo la dominación de una fuerza imperial extranjera, la fundación de los estados nacionales fue el resultado del éxito de los movimientos de independencia. Tal como ocurrió en el mundo entero, también en estos jóvenes estados independientes, la noción "Estado" se refirió a una institución y a una unidad administrativa que se legitimaba con base en leyes, en particular, la Constitución en tanto ley fundamental para determinar la organización del Estado dentro de una extensión territorial dada.

Se observa que en todos los territorios del Nuevo Mundo –incluyendo Canadá y los Estados Unidos– cuando las élites comenzaron a percibirse como pertenecientes a otra sociedad, distinta de la de la madre patria, vincularon la idea de nación en los discursos independentistas del siglo XVIII, que precedieron las guerras de independencia, con la idea del nativismo (Chasteen, "Beyond": xv). El grupo que se presentó en América Latina y el Caribe como hegemónico era el de los criollos. Pese a que en el primer movimiento de independencia en el virreinato de la Nueva España, que fue encabezado por el cura Miguel Hidalgo y Costilla, participaron también mestizos e indígenas, el grupo social que finalmente logró consumar la independencia fue el de los criollos liderado por Agustín de Iturbide; esto es, tanto en el virreinato novohispano como en las demás colonias españolas y portuguesas en América Latina y el Caribe fueron los criollos los que lograron plantear un proyecto político de autodeterminación ante las autoridades coloniales. Pusieron así fin al régimen colonial y aspiraron a ocupar los puestos que antes habían ocupado los peninsulares. En el caso de los virreinatos de la Nueva España, de la Nueva Granada, y del Río de la Plata, los criollos quisieron, mayoritariamente, poner también fin al sistema monárquico. Sin embargo, mientras que en el virreinato de la Nueva España se

vinculó el reclamo por la independencia con la exigencia de abolir la esclavitud de los negros, en Estados Unidos ésta no fue parte de la agenda de los colonos europeos que lucharon por la independencia y exigieron la igualdad y los derechos ciudadanos sólo para ellos mismos. Recién, casi un siglo más tarde, se logró abolir la esclavitud en toda la Unión Americana.

Aún antes de lograr la independencia del poder colonial y partiendo de la idea de la nación, los criollos en América Latina elaboraron sus primeras representaciones colectivas ya en el siglo XVIII. En la Nueva España surgió, por ejemplo, el patriotismo criollo en tanto discurso esencial para la imaginación del futuro Estado nacional independiente. (El jesuita Francisco Javier Clavijero evocó en *Historia antigua de México*, de 1780, la antigüedad indígena para legimitar el deseo de independencia sugeriendo que ésta se igualaba en su grandeza a la de la Antigüedad grecorromana, que las naciones europeas evocaban, a su vez, como cuna de las civilizaciones occidentales. De modo paradójico, en su proyecto de una patria criolla, Clavijero no contempló, sin embargo, a los pueblos indígenas coetáneos. Así esta patria criolla es imaginada como blanca con un origen lejano indígena.)

El patriotismo criollo se basó, haciendo a un lado a las otras etnias indígenas, en el aztequismo y en el guadalupanismo. Al usurpar el pasado indígena prehispánico se presentó la cultura de la patria criolla novohispana con un origen mítico y al evocar un culto particular de un catolicismo sincrético, que se había practicado a partir del siglo XVI en la Nueva España y había servido como bando de unión entre criollos, mestizos, indígenas y castas, se logró marcar la diferencia entre los descendientes de peninsulares que nacieron en América y los nacidos en la península. Siguiendo la lógica del patriotismo criollo que consideró el culto a la Virgen de Guadalupe como uno de sus elementos constitutivos, la insurrección iniciada por Miguel Hidalgo y Costilla en 1810 se organizó en torno al estandarte de esta Virgen, evocando, por lo tanto, símbolos religiosos para cohesionar una población sumamente heterogénea en cuanto a la etnia, raza y clase social, y en las Tres Garantías declaradas en el Plan de Iguala y reiteradas en los Tratados de Córdoba se estableció para el Estado nacional independiente la religión católica como única, excluyendo así del proyecto nacional a los que practicaban otra religión o confesión. Por ello, para el ámbito mexicano, hay que matizar la afirmación de Jean Franco, quien señala que la nación es el lugar de una inmortalidad secular (*Conspiradoras*: 209), pues sólo paulatinamente, a cuatro decenios de la consumación de la Independencia, tras la guerra de Reforma (1858-1861) y tras la Guerra de Intervención y la victoria, en 1867, de los liberales contra los conservadores que habían defendido el principio religioso del estado, el presidente liberal mexicano Benito Juárez logró vencer a la Iglesia en tanto Estado paralelo, introducir de modo definitivo el principio laico y reunir a los mexicanos en torno a símbolos seculares.

Es pertinente subrayar, asimismo, que antes de consumarse la Independencia se habían deslindado los términos "patria" y "nación" y recién a principios del siglo XIX se veía una unidad entre la patria, la nación y el pueblo, y la narración de la nación se inició. A lo largo del siglo XIX, los discursos literarios, los diarios y otras publicaciones periódicas contribuyeron de modo decisivo a la construcción discursiva de la nación. (No obstante la influencia enorme de los argumentos de Anderson, quien afirmó que los medios impresos del siglo XVIII sirvieron para definir e imaginar la nación, Chasteen hizo hincapié en que fueron los medios impresos del siglo XIX los que tuvieron esta función (x). Chasteen señala que en el siglo anterior circulaban cartas y otros textos manuscritos de la pluma de hombres y mujeres en los que se imaginaba la creación de un futuro Estado-nación.) Al describir el paisaje y las costumbres, y al abordar la historia nacional reciente, los discursos ficcional y periodístico sirvieron para destacar las particularidades geográficas, culturales, sociales e históricas que distinguían las jóvenes naciones latinoamericanas de España y Portugal, así como para legitimar su independencia no sólo política sino también cultural. Por otra parte, al relatar historias de amor y presentar parejas heterosexuales ideales en las novelas fundacionales del romanticismo, se evocó la unidad nacio-

nal más allá de diferencias raciales y sociales (Sommer, *Ficciones*; Limón).

Dado su propósito de deslindarse de las otroras potencias coloniales, las jóvenes naciones latinoamericanas rechazaron los términos "hispano", "luso" e "ibero". Al adoptar el concepto "latino" destacaron que no basaban su respectiva cultura nacional en el hecho de hablar español o portugués e hicieron, más bien, énfasis en su nexo con los países romances, en general.

Es pertinente señalar que tanto México como los demás estados de América Latina y el Caribe surgieron de la red burocrática colonial y a pesar de haber logrado la independencia política de España o Portugal, persistía el orden colonial en sus respectivas sociedades. En México, paradójicamente, siguió incluso vigente la Constitución de Cádiz. Por otro lado, los estados independientes tuvieron serios problemas al querer limitar el poder de la Iglesia católica e introducir, influenciados por la Revolución francesa el laicismo en la educación y como principio del Estado.

Al querer fundar estados nacionales tras haber conquistado la independencia en el siglo XIX, los estados latinoamericanos independientes, no sólo tuvieron guerras limítrofes con los países vecinos, sino que también sufrieron pérdidas territoriales a raíz de movimientos separatistas (debido a estos movimientos, México perdió, por ejemplo, Guatemala y Texas, pero pudo impedir la independencia de la península de Yucatán). Por otra parte, en la clase política predominaban intereses partidistas por sobre los nacionales, lo que explica que los bandos en conflicto buscaran alianzas con potencias extranjeras (por ejemplo, los conservadores mexicanos buscaron el apoyo de Francia y Austria, y los liberales el de Estados Unidos). El deseo de definir e imaginar una identidad y cultura nacional homogénea entraba en conflicto, además, con el multiculturalismo y poliglotismo existentes y llevó a prácticas de exclusión y asimilación con respecto a los pueblos indígenas, así como al desprecio de las lenguas autóctonas pese a que en la Constitución figuren, junto con el castellano, como lenguas oficiales. (Es notable que en Perú, gracias a las gestiones de la legisladora María Sumire, se haya promovido el uso del quechua, ya que éste, junto con otros idiomas autóctonos, figura como lengua oficial en la Constitución peruana.)

Pero el poliglotismo es sólo uno de los diversos problemas con los que, desde su fundación y hasta la fecha, se han enfrentado las jóvenes naciones latinoamericanas con un alto porcentaje de indígenas como, por ejemplo, Perú, Bolivia, Ecuador, Guatemala y México. Entre los problemas que aquejaban a estos estados en el siglo XIX, cabe mencionar, en primer lugar, la infraestructura deficiente, que impidió que todos los indígenas tuvieran acceso al español; en segundo lugar, persistió en las comunidades indígenas el rezago educativo, en general, y el analfabetismo, en particular, lo que impidió que los indígenas fueran también enunciadores de los discursos nacionalistas; sólo de modo parcial circularon entre ellos los imaginarios nacionales construidos desde el poder central y por parte de los escritores comprometidos con la narración de la nación, que evocaban una identidad nacional homogénea, por lo que los indígenas seguían concibiendo "nación" en relación con los pueblos y etnias indígenas y no en relación con la totalidad de la población que habitaba el espacio delimitado por las fronteras del Estado nacional; en tercer lugar, seguían existiendo diferentes sistemas jurídicos para los criollos y mestizos, por un lado, y para los indígenas, por otro, ya que durante el periodo colonial se habían creado los fueros especiales para los indígenas que los protegían legalmente; en cuarto lugar, puede constatarse una falta de unidad intelectual y de valores éticos y morales compartidos, ya que, a diferencia de la clase popular, la élite copiaba modelos europeos de vida, de modales, de modas y alimentos; en quinto lugar, seguían coexistiendo diversas prácticas religiosas, ya que el grado de incorporación de las creencias indígenas al catolicismo variaba en las diversas etnias; en sexto lugar, continuaba la desigualdad social y económica y en cuanto a las oportunidades de ascender socialmente; en séptimo lugar, fue notoria la heterogeneidad racial de la población que se componía de mulatos y afromestizos, de negros, indígenas, criollos, mestizos y descendientes de inmigrantes asiáticos, lo que resultó en prácticas de discriminación racial por parte de los criollos que, pese a que conformaban

sólo un pequeño porcentaje de la población, ocuparon los puestos directivos en la economía y en la política sin lograr legitimar su liderazgo frente al pueblo; en octavo lugar, en las comunidades indígenas existían otros regímenes económicos, ya que para ellos la propiedad privada era inconcebible con su cosmovisión, pero fue introducida por la legislación de los liberales en el siglo XIX; en noveno lugar; cabe destacar que, en vez de una memoria histórica compartida, seguía existiendo un tapiz de memorias y una memoria histórica fragmentada heredada de la conquista y la colonia que reflejaba la desintegración social. Según el historiador mexicano Enrique Florescano, que se inscribe en la corriente revisionista de la historiografía mexicana, a principios del siglo XIX, la "presencia de múltiples memorias del pasado y de opuestas interpretaciones del desarrollo histórico", fueron política y culturalmente "el principal obstáculo para integrar a una nación con una memoria común", esto es, "para crear una nación unificada con un pasado compartido" (*Memoria*: 255-256).

De los problemas señalados, el más grave que surgió en las jóvenes repúblicas fue que la élite de los liberales no logró legitimar su liderazgo social y político ante las masas. Esto llevó a la gran inestabilidad política en países como México, donde los liberales apenas lograron imponerse a los conservadores en el último tercio del siglo; pero la heterogeneidad étnica y la desigualdad social, así como la desigualdad en cuanto al acceso a la educación, desembocó en la dictadura de Porfirio Díaz. Otros países como Argentina vivieron también largas y repetidas dictaduras. Pese a los procesos de democratización, hasta la fecha, en México y otros países latinoamericanos sigue faltando una identificación entre los dirigentes y el pueblo que no siente sus intereses representados por la clase política. Esta falta de identificación y el sentimiento de no ser representados por los políticos electos debilita y retrasa, hasta la fecha, los procesos de democratización en la mayoría de los estados latinoamericanos y tiene como consecuencia sistemas populistas y autoritarios. Pareciera que el hecho de que los pueblos sean libres, un hecho que Benedict Anderson mencionó como condición para la construcción de un Estado-nación con ciudadanos que le son fieles y dispuestos a sacrificarse por él, no es suficiente. Por ejemplo, en México, la esclavitud de los indígenas ya se había abolido en 1755 y la de los negros en 1829, a ocho años de haber logrado la Independencia y sólo fue restituida de modo efímero durante el Segundo Imperio (1864-1867). A pesar de haber sido liberados de la esclavitud varios decenios antes, las rebeliones, designadas por los gobernantes como Guerra de Castas y ocurridas a finales de los años treinta y entre 1840 y 1860, fueron indígenas. Estas rebeliones fueron motivadas por la desigualdad social y el odio racial que persistían incluso tras la declaración oficial de la igualdad legal y jurídica en 1867.

Tras la independencia, ni el Estado ni los partidos que se disputaban la conducción de la nación defendieron la causa de los indígenas. Por el contrario, los indígenas no sólo perdieron sus tierras, sino también las instituciones que habían servido para cohesionar las identidades étnicas. Tanto los gobiernos de los conservadores como los de los liberales combatieron sus tradiciones, cultura y valores. Ambas agrupaciones políticas excluyeron a los indígenas como parte constitutiva de sus proyectos nacionales y no los contemplaban en sus proyectos políticos. Sin embargo, cuando no acataban las leyes del nuevo estado, los indígenas sufrieron represiones severas (Florescano, *Etnia*: 487-488).

Ya que los políticos del bando liberal consideraban que los indígenas no debían seguir existiendo como grupo social sometido a una legislación particular, José María Luis Mora propuso erradicar el uso público de la palabra "indio". Pero tras declarar a los indígenas ciudadanos libres y sujetos sometidos a las leyes vigentes para todos los ciudadanos, su situación económica empeoró, puesto que desaparecieron también las leyes que los habían protegido. Las nuevas leyes privaron, por ejemplo, a los indígenas del derecho consuetudinario que amparaba sus formas de vida comunitaria. El sistema comunal quedó marcado incluso como ilegal y se despojó a los indígenas de personalidad jurídica, por lo que no pudieron defender sus tierras contra los hacendados y rancheros criollos y mestizos. Al hacer de los indígenas propietarios individuales de sus parcelas, al desamortizarlas e incorpo-

rarlas al mercado de tierras no se consideró implementar legislación social alguna que les hubiera protegido en la fase de transición. La propuesta de Juan de Dios Rodríguez Puebla, miembro de la Dirección Nacional de Instrucción Pública para el Distrito y los territorios de la Federación, de crear un ámbito exclusivamente indígena para protegerlos no se concretó.

No sólo en cuanto a la posesión de la tierra, sino también en los ámbitos en que el indígena seguía viviendo supeditado al blanco –por ejemplo, en cuanto a la fuerza, la opinión y los puestos públicos, así como en cuanto al acceso al conocimiento y a la riqueza de la nación– se refirió el afán igualitario a los derechos de los indígenas en tanto ciudadanos, pero no se preveía mecanismo alguno por medio del cual la igualdad se hubiera podido alcanzar.

La proclamación de la igualdad legal en la Constitución de los liberales disimulaba, además, la política de asimilación como parte constitutiva de los proyectos nacionales que entraban así en conflicto con las identidades étnicas. Así se dio continuidad a la práctica ya vigente en la colonia de convertir a los indígenas al catolicismo. Además, la élite política se propuso promover entre los pueblos indígenas las costumbres de las culturas europeas. En particular, se les quería "blanquear" por medio de la educación que seguía los modelos de la educación laica y cívica francesa. Se les concedía la ciudadanía a los indígenas sólo cuando abandonaban sus costumbres de vivir como nómadas y cuando aceptaban vestirse. Por otro lado, se restringía el otorgamiento de la ciudadanía a aquellos indígenas que sabían leer y escribir.

Las políticas de asimilación han continuado a lo largo del siglo xx. En México, los discursos posrevolucionarios acerca del mestizaje han tenido la finalidad de construir una nación mestiza cuya forma de vida, prácticas sociales y estructuras económicas han tenido que aceptar los indígenas para poder integrarse a la cultura nacional. De lo contrario han permanecido excluidos de la nación y del desarrollo económico y social.

Las dificultades de aglutinar una población sumamente heterogénea que persistió en México a lo largo del siglo xx, hizo necesario reiterar discursivamente todo aquello que unía a todos los mexicanos y de enseñar la interpretación oficial de la historia, así como crear, con apoyo del Estado, una cultura nacional fuerte: por ejemplo, el cine, el muralismo y la literatura nacionales. Por otro lado, se consideró pertinente definirse negativamente frente a Estados Unidos destacando que no se quería ser ni utilitario, ni individualista, ni protestante, lo que ilustra el hecho de que la política tenga que ver con la acción pública y la formación de identidades colectivas con base en el contraste entre lo propio y lo ajeno. Así, la identidad nacional al igual que toda identidad, se ha establecido por relación, al afirmar una diferencia y describir los rasgos particulares del otro, que representa al exterior.

En el momento actual que se caracteriza por las migraciones masivas y la consecuente diáspora, así como los procesos de globalización acelerada y de fenómenos culturales y económicos transnacionales, el resurgimiento del nacionalismo en el mundo entero sólo puede ser entendido como parte de un proceso histórico largo. Es notoria la vitalidad y el poder de las naciones y el nacionalismo en un mundo que a causa de la globalización es cada vez más interdependiente. Los procesos de la globalización son acompañados de la erupción de conflictos étnicos y del resurgimiento de la conciencia étnica. En México ha llevado al surgimiento del neozapatismo y en Bolivia y Ecuador a movimientos indígenas que desembocaron en la elección de presidentes indígenas. Según Anthony D. Smith, la clave para entender las naciones y el nacionalismo en tanto fenómenos generales del mundo moderno se relaciona con el legado de las diversas culturas históricamente constituidas, así como los vínculos étnicos. Los Estados-nación en tanto formas de asociación humana particulares han socavado las estructuras tradicionales de las comunidades y han divulgado la ideología del nacionalismo, desvinculándolo de sus contextos nacionales particulares. Ya que la interdependencia global fortalece las economías nacionales, las políticas de protección del capitalismo nacional por parte de los estados nacionales han sido reemplazadas por políticas que favorecen al capital transnacional (Alarcón; Kaplan; Moallem).

Por otro lado, gracias al fenómeno migratorio, las fronteras imaginarias de las naciones se han modificado y el concepto de Estado-nación que partía del supuesto que la nación se encontraba confinada a los límites geográficos del mismo, se replantea. Tanto las identidades nacionales como la cultura nacional se han vuelto aún más movedizas, fluctuantes e híbridas. En el caso de muchos estados latinoamericanos, pero en particular en el de México, Cuba y Puerto Rico, de los que migraron millones hacia Estados Unidos, la comunidad imaginada se divide en dos partes: una dentro del Estado-nación y la otra fuera del territorio nacional, en Estados Unidos. Por otra parte, en el caso de los migrantes documentados mexicanos, la ciudadanía ya no queda limitada al estado de origen, sino se puede conseguir la doble nacionalidad. Al contrario, los migrantes indocumentados sufren una pérdida de identidad. A su vez, en *Redreaming America: Toward a Bilingual American Culture*, Debra Castillo (2005) propone comprender a Estados Unidos como nación y cultura bilingüe.

En los países expulsoras de migrantes, los procesos migratorios han llevado a replanteamientos acerca de la relación entre el centro y las márgenes del Estado-nación, y, a su vez, las fronteras y los espacios fronterizos gozan hoy día de centralidad en tanto lugares productores de nuevos códigos, discursos y expresiones culturales más allá de los nacionales preexistentes. Cualquier manifestación cultural y producción de discursos y productos culturales (cine, literatura, performance, artes plásticas, etc.), en el espacio de la frontera sólo puede analizarse como manifestación efímera que se relaciona con las experiencias en el cruce/traslado/*crossing* entre varias normas y códigos culturales y el impacto que éste tiene en el individuo. En vista del espacio de la frontera y de los procesos que se despliegan en él, no sólo se ponen en tela de juicio las metanarraciones modernas acerca de la nación y las identidades colectivas, sino también las posmodernas, pues aun cuando se hable de identidades híbridas, le será inherente a este concepto una tendencia normativa y generalizadora. En una época de cambios sociales acelerados, debido a los fenómenos migratorios, "la identidad" parece ser una categoría inadecuada que debe ser sustituida por la de la identificación con papeles y formas de comportamiento existentes en ambas culturas nacionales: la expulsora de migrantes como, por ejemplo, la mexicana, y la receptora como, por ejemplo, la estadunidense.

OBRAS DE CONSULTA. Alarcón, Norma, Caren Kaplan y Minoo Moallem. "Introduction: Between Woman and Nation", en Caren Kaplan, Norma Alarcón y Minoo Moallem (eds.), *Between Woman and Nation*, Durham, Duke University, 1999, pp. 1-18; Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (trad. Eduardo Suárez), México, Fondo de Cultura Económica, 1993; Bhabha, Homi K, "Introduction: Narrating the Nation", en Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990, pp. 1-7; Castillo, Debra, *Redreaming America: Toward a Bilingual American Culture*, Albany, State University of Nueva York, 2005; Chasteen, John Charles, "Introduction: Beyond Imagined Communities", en John Charles Chasteen y Sara Castro Klarén (eds.), *Beyond Imagined Communities: Reading and Writing the Nation in Nineteenth Century Latin America*, Washington/Baltimore, Woodrow Wilson Center/The Johns Hopkins University Press, 2003, pp. ix-xxv; Florescano, Enrique, *Etnia, estado, nación: ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Madrid-México, Taurus/Alfaguara, 1998; Florescano, Enrique, *Memoria mexicana*, México, Joaquín Mortiz, 1987; Franco, Jean, *Las conspiradoras: la representación de la mujer en México (versión ampliada)* (trad. Mercedes Córdoba), México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1993; Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991 (trad. Hugo Bauzá); Limón, José. E., "Mexicans, Foundational Fictions, and the United States: *Caballero*, a Late Border Romance", en Doris Sommer (ed.), *The Places of History: Regionalism Revisited in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1999, pp. 236-250; Smith, Anthony D., *Nations and Nationalism in a Global Era*, Oxford, Polity, 1995.

[UTE SEYDEL]

oralidad

El término "oralidad" se refiere al lenguaje como sonido articulado para ser hablado y oído. La comunicación oral se expresa a través de la voz y su potencial se encuentra en ser narrada. El lenguaje es abrumadoramente oral. Comunicación verbal y pensamiento se relacionan con el sonido. La gestualidad sustituye a las palabras y, las imágenes, por elocuentes que sean, siempre se sitúan en un contexto de palabras. Toda historia antes de ser escrita fue contada.

FORMAS DE COMUNICACIÓN ORAL. Entre las formas de comunicación oral se encuentran: 1] el testimonio que registra las declaraciones verbales de un testigo ocular de un acontecimiento; 2] la tradición oral o testimonio indirecto que pasa de generación en generación, de boca en boca, y depende para su transmisión de la memoria colectiva y 3] la historia oral, definida como narrativa conversacional, abocada a recoger, a través de entrevistas cualitativas, las experiencias o historias que cuentan testigos y actores directos acerca del significado de los hechos vividos más que de los sucesos mismos.

Por otra parte, cabe mencionar que "la noción de oralidad es una noción construida desde la cultura de la escritura" y, por lo tanto, "al hablar de oralidad nos situamos de hecho en el espacio de la escritura" (Raúl Dorra, citado en Ostria González). "La escritura, de acuerdo con Walter Ong, es la alta tecnología que ha moldeado e impulsado la actividad intelectual del hombre moderno y representa un adelanto muy tardío en la evolución humana (86)." Las sociedades escriturísticas imaginan la oralidad como un estado precario necesario de superar, y suponen que el progreso de esas formas primitivas de sociabilidad consiste en el tránsito de la oralidad a la escritura. Desde esa perspectiva, la oralidad constituye un estado de déficit cognoscitivo y comunicativo que impide a las culturas tradicionales asegurar su supervivencia y desarrollo.

Hay que considerar que la escritura surgió como una forma de poder manejada por las élites ilustradas. Si bien es cierto que mayas y nahuas desarrollaron una escritura, el conocimiento, práctica y control de este conocimiento se limitó a las jerarquías y grupos minoritarios. Por lo tanto, las mayorías siguieron siendo funcionalmente orales.

La escritura hizo que la forma verbal quedara plasmada. No obstante, la escritura nunca puede prescindir de la oralidad. "La expresión oral es capaz de existir, y casi siempre ha existido, sin ninguna escritura en absoluto; empero, nunca ha habido escritura sin oralidad (Ong: 18)."

De acuerdo con David R. Olson, los sistemas de escritura no fueron creados para representar el habla, sino para comunicar información. De aquí se desprende la potencial capacidad analítica de la escritura. En consecuencia, oralidad y escritura tienen sus cualidades distintivas propias. Sin embargo, es importante advertir que para Olson, oralidad y escritura no se contraponen; las culturas más altamente letradas han sido al mismo tiempo las más altamente orales (100).

Aunque esta entrada se ocupa fundamentalmente de la oralidad y de los cambios en el pensamiento y la expresión producidos por la escritura, es importante mencionar algunos conceptos en torno a las imágenes fijas y en movimiento.

En la actualidad, los expertos en las ciencias del lenguaje coinciden en que la lengua es un sistema de signos o semiótica. Así las

cosas, el valor del signo está determinado por su entorno, y este valor –que no es otra cosa que su significación– está colocado dentro de un contexto. Este valor es el significado del signo en un texto. En este juego de actos de comunicación, los emisores y los destinatarios no producen palabras o frases ni reciben signos que interpretan. Las partes involucradas aprenden, comparten e intercambian textos (Vilches).

Ahora bien, según Roman Jakobson, el texto, viene después de la expresión oral; es decir del discurso. Aquí el texto es la escritura que produce la expresión oral. Pero el texto tiene también una función delimitativa y, entonces, funciona como un *corpus* de análisis. Esto permite que se hable de filmetexto, fotografía-texto.

Una fotografía se puede estudiar como un texto visual, distinguiendo sus marcas sintácticas (su plano propiamente expresivo o significante), y el semema actualizado (su significado denotado). De esta manera se analiza, exclusivamente, su representación semántica, sin tomar en cuenta su aspecto expresivo. Esto sería lo equivalente a estudiar una tira cómica únicamente como leyenda o historia.

La noción de texto no implica la multiplicación o suma de elementos separados, por el contrario supone su unidad. La unidad de los elementos situados en el interior del texto constituye la coherencia semántica de los mismos. La coherencia textual en la imagen permite que el destinatario interprete una expresión con respecto a un contenido o información. Así las cosas, la coherencia en el campo de la imagen implica dos niveles de análisis: 1] el icónico, la relación de la imagen con la realidad y 2] el campo semántico o el estudio de la forma del significado.

Por último, la noción de coherencia textual no puede ser entendida sin la noción de competencia discursiva del lector de la imagen. Gracias a esta competencia, el destinatario puede interpretar el texto, caracterizar una secuencia visual, reconocer la forma de un conjunto de figuras y fondos, comparar o metaforizar una imagen y generalizar el discurso en la enunciación. De ahí que, desde esta perspectiva, la vieja consigna "una imagen dice más que mil palabras" constituya un error pues las imágenes implican códigos culturales que para su lectura requieren de las competencias discursivas de emisores y destinatarios. El emisor podrá imponer un sentido siempre y cuando el destinatario se halle preparado, dispuesto y en posibilidades de aprehenderlo y transgredirlo.

CARACTERÍSTICAS DISTINTIVAS DE LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA. De acuerdo con Walter Ong la oralidad es formularia, acumulativa, redundante o copiosa y depende del presente real de su enunciación (38-80).

La oralidad es formularia porque se apoya para recordar en fórmulas nemotécnicas y rítmicamente expresivas, como los proverbios, que ayudan a fijar y procesar los datos de la experiencia. La oralidad carece de escritura o libros para recordar el conocimiento.

La oralidad es acumulativa. Esto quiere decir que el discurso oral es menos dependiente de las reglas de la lógica y la gramática porque se rige por los contextos de enunciación que le ayudan a transmitir el significado (gestualidad, entonación, volumen, pausas, velocidad, ritmo del habla popular que acompañan al hablante) y son difíciles de reproducir por la escritura. La escritura depende de la sintaxis (la organización del discurso mismo). La oralidad reproduce funciones narrativas esenciales: la función emocional, la participación del narrador en el relato. La escritura tiende a eliminar la emoción en aras de la objetividad.

La oralidad es redundante o copiosa. En efecto, se basa en la repetición para preservar la continuidad o línea de pensamiento y, de esta manera, garantizar su comprensión. Fuera de la mente no hay nada a qué volver pues el enunciado oral desaparece al ser pronunciado. Por lo tanto, la oralidad se apoya en la redundancia o repetición de lo apenas dicho para mantener a hablante y oyente en la misma sintonía. La escritura cuenta con el texto para repasar o recuperar lo dicho. Las culturas orales estimulan el exceso, la verbosidad, la repetición que los retóricos llaman copia y se usa para persuadir a un público a responder.

La oralidad resignifica en el presente real de su enunciación los sentidos del lenguaje. De ahí que las culturas orales no produzcan diccionarios, como las culturas escritas que se interesan en las variantes polisémicas del lenguaje.

En otras palabras, la comunicación oral depende de la memoria para su reproducción. Pero esta aparente desventaja, no debe interpretarse como una debilidad o pérdida de la identidad de la memoria. Por el contrario, la memoria debe comprenderse como un proceso discursivo en constante reformulación y actualización de sentidos. A ello se debe que en diferentes regiones culturales las tradiciones orales varíen pero compartan a la vez una serie de mitos en proceso de permutación y desplazamientos.

El discurso oral tampoco requiere de ningún aprendizaje previo pues no se apoya en estructuras gráficas y gramáticas rígidas, por eso su divulgación en otras lenguas es un proceso continuo. Se puede decir que los discursos orales ganan un amplio espacio lingüístico, dado que pasan sin mayores obstáculos de una boca a otra y de una lengua a otra.

La oralidad, como práctica, a partir de la articulación de diferentes códigos, lenguajes o registros, representa un determinado estado, momento o sentido de la memoria. Esta descripción de la articulación de diversos registros explica que la oralidad es fundamentalmente autorreferencial, en el sentido de que tiene razón de ser sólo en la medida que promueve, por un lado diversas estrategias de representación y, por otro, en la medida que varios de los contenidos a los que se refiere alcanzan la posibilidad comunicativa pertinente gracias al sentido que se les otorga en el momento de su enuncicación.

En consecuencia, la oralidad es un modo de representación desterritorializante, proceso mediante el cual se pasa de los sentidos compartidos en una comunidad o cultura específica, a la permanente redefinición de las prácticas cotidianas o tradiciones rituales. Esta reformulación permanente de la oralidad explica la desaparición de determinadas tradiciones y testimonios comunitarios y su reemplazo por otros nuevos.

¿POR QUÉ ESTUDIAR LA ORALIDAD? Si se acepta que la sociedad es comunicación, se puede comprender que el gran problema de la memoria social es la reproducción de las reglas sociales base de su identidad. El lenguaje es insuficiente para garantizar la comunicación permanente de las reglas sociales. Por tanto, se requieren de ciertas construcciones o candados sociales que eviten el infinito proceso de cuestionamiento, propio de la ciencia. Al aceptarse estas comunicaciones como premisa o base de ulteriores comunicaciones, continúa la comunicación independientemente del cuestionamiento en el ámbito de la conciencia individual. Por lo tanto, el medio de comunicación elegido será determinante para su reproducción: oralidad o escritura. El secreto, el misterio, el bien, la verdad revelada, el rumor, han sido algunas de estas premisas sociales que garantizan que la comunicación continúe y se reproduzcan las reglas sociales. Sin embargo, la escritura, con su intrínseca posibilidad analítica, ha ido denotando, a lo largo de la historia de occidente, la dificultad de sostener tales premisas o verdades reveladas, admitidas por la fe o la religión, de forma incuestionable: la ciencia moderna es el corolario de estos cuestionamientos (Chinchilla Pawling: 20-21).

Conviene señalar entonces que los candados que cada sociedad establece se relacionan o dependen en un alto porcentaje del vehículo o medio de comunicación por el que se transmite el lenguaje, a saber: la voz y la grafía. Desde esta perspectiva comunicativa se pueden caracterizar a las diferentes sociedades como "culturas de la oralidad" o "culturas del impreso" dependiendo del medio imperante en un periodo de la historia. La oralidad primaria sugiere colectivos que desconocen por completo la escritura. La oralidad secundaria representa sociedades en las que conviven oralidad y escritura. Por ejemplo, en la cultura actual de alta tecnología, se mantiene una nueva oralidad mediante el teléfono, la radio, la televisión y otros aparatos electrónicos que para su existencia y funcionamiento dependen de la escritura y la impresión.

EL TÉRMINO ORALIDAD EN LOS ESTUDIOS LATINOAMERICANOS. En términos generales, conviene comenzar esta sección definiendo la modernidad, como un tiempo de crisis histórica, ocurrido entre los siglos XVI y XX, que coincide con el auge histórico del capitalismo y el desencanto y secularización del mundo. Las ideas de la Ilustración, constituyen el hito cultural de la modernidad porque al centrar el conocimiento en la razón, base del pensamiento científico moderno, la cultura, en-

tendida como saberes, creencias y valores, es transformada. Los procesos de urbanización, los cambios educativos y el desarrollo de la imprenta, propios de la modernidad, propiciaron el desarrollo del pensamiento científico. En efecto, el pensamiento de la Ilustración rechazó las verdades reveladas por la fe, propias de las sociedades premodernas o tradicionales y, de esta manera, la capacidad analítica de la escritura predominó sobre la fe de las culturas orales.

Ahora bien, vale la pena recordar que la modernidad presenta características distintas en el mundo occidental europeo y en el mundo latinoamericano. Los expertos coinciden que pese al impacto cultural que significó en las sociedades latinoamericanas la expansión del capitalismo en Occidente, éstas consiguieron una modernización tangencial y hasta distorsionada. Los cambios económicos, sociales, políticos y culturales se dieron de una manera deficiente y desequilibrada. En lo económico, el afán modernizador de las élites ilustradas de cuño positivista promovieron la incorporación de Latinoamérica, como economía dependiente, al mercado mundial, en lo social estimularon la inmigración masiva y en lo político impulsaron regimenes liberales de corte autoritario (Grandon Lagunas).

Considerando la heterogeneidad cultural que representan las sociedades latinoamericanas, se comprende que desde la conquista se enfrentaran una cultura oral dominada (la aborigen) y una cultura letrada dominante (la europea). Alfabetización, cristianización y colonización propiciaron una redistribución de las prácticas y de la conceptualización de las prácticas discursivas orales y escritas en el Nuevo Mundo. Desde entonces, como toda práctica comunicativa que ha desarrollado un sistema de escritura, la letrada, apoyada en el poder colonizador, busca imponerse estimulando varias formas de interacción entre la comunicación oral y la escrita. Hecho que favorece la conformación de zonas de diversos grados de alfabetización y analfabetismo (Ostria González).

Ahora bien, con la idea de controlar la oralidad desterritorializada y subversiva, la cultura letrada impuso un canon que transfirió desde la institución religiosa y política a la literatura. Se trataba de regular y controlar el poder de la palabra, de la belleza de la retórica. El canon de la cultura letrada se impuso, como regla inmutable, para marcar límites, establecer un patrón estético de medida y consolidar un instrumento de supervivencia para resistir el tiempo y la razón (Carrasco).

Al imponer el orden de la escritura a la oralidad, se establecen leyes, clasificaciones, distribuciones y jerarquías mediante las cuales el imaginario social articula a la escritura con el poder, un poder que "territorializa" a la memoria y suprime la distancia entre la letra rígida y la palabra siempre volátil.

El hecho es que la modernidad en América Latina introdujo una visión eurocéntrica del mundo que, entre otras cosas, excluyó del marco literario la oralidad de los pueblos indígenas. La ciudad letrada implantó un sistema binario que dividió a la tierra en polos opuestos. De acuerdo con esta clasificación, Europa representaba a la modernidad y a la civilización, altamente tecnológica con dominio y predominio del pensamiento letrado mientras América, en el polo opuesto, estaba caracterizada por la tradición y la barbarie. Así las cosas, la oralidad quedó subsumida y asimilada dentro del dominio de la cultura letrada. No está por demás advertir, como lo hace el crítico literario peruano Antonio Cornejo Polar, que la mayoría de los conquistadores eran iletrados y su relación con el libro no estaba lejos del temor supersticioso. Para ellos el libro funcionaba como un fetiche. Lo que de entrada cuestiona la homogeneidad de un pretendido proyecto civilizatorio (Quitian Peña).

Así las cosas, hay que consignar que diversos estratos de cultura popular en América Latina han logrado desarrollar formas orales de comunicación perfectamente eficaces y expresivas de su propia realidad. Por lo tanto, urge revalorarlas a la hora de construir el real perfil identitario de nuestra cultura (Ostria González). "Incorporar la oralidad armonizándola con la cultura del libro" parece ser –de acuerdo con Morandé– uno de los grandes temas pendientes desde el punto de vista de la identidad cultural de los pueblos latinoamericanos (citado en Ostria González).

En todo caso, se debe distinguir entre la oralidad plena y funcional, propia de las sociedades tradicionales, y la oralidad derivada

del analfabetismo, consecuencia de las desigualdades sociales y económicas en las culturas letradas modernas (Ostria González). Parafraseando a Pierre Bourdieu, se trata, en todo caso, de un problema de acceso al mercado de las competencias escriturísticas, vía escolarización. En efecto, la educación se halla estrechamente vinculada con la posición que los agentes ocupan dentro de la estructura de distribución de capital lingüístico y su relación con la clase (57-58).

El hecho es que ambas prácticas (oralidad y escritura) suponen, además de conflictos, complementariedad e influencias recíprocas. De modo que, por un lado, la oralidad ya no existe en estado puro en ninguna parte de América y sólo cabe estudiarla en relación con el sistema hegemónico letrado. Por otra parte, las formas letradas muestran procesos de hibridación con formas de oralidad, incluso en aquellas prácticas consideradas como más prestigiosas y cultas, como las manifestaciones literarias (Ostria González).

A partir de los años setenta, los expertos en oralidad, apoyados en las hipótesis de Walter Ong sobre la oralidad y la escritura y las teorías de Mijail Bajtín sobre la novela, decidieron revisar la tradición literaria latinoamericana que excluía la oralidad de la escritura, pues el acceso a la letra era prioritario y restrictivo. Para ese entonces, la literatura latinoamericana ya había interesado a los europeos que gustaban del exotismo. La mercantilización de los bienes culturales tercermundistas, entre los cuales se hallaba la letra, se había consolidado en el boom de la literatura latinoamericana de los años setenta. Los escritores ficcionalizaban la oralidad mediante un simulacro de "traducción" o pasaje de la oralidad dialectal a la letra escrita. Se procuraba una suerte de restitución simbólica que redimía a la oralidad de la letra, además de devolverle su legitimidad para ingresar a la gran biblioteca culta europea. Se recuperaba, vía la oralidad, esa parte de la identidad latinoamericana que el canon literario europeo había excluido. Los grupos subalternos ejercían su resistencia a la cultura hegemónica. La idea era oír las diferencias, la autenticidad, la identidad de lo latinoamericano. Paradójicamente, el esfuerzo por importar al texto escrito una dimensión representativa del habla coloquial latinoamericana no hizo otra cosa más que fortalecer el formato letrado impuesto por el canon europeizante (Montaldo: 36).

Críticos literarios latinoamericanos exploraron la disputa entre letra y voz en sus aspectos básicos y ofrecieron algunas reflexiones. Antonio Cornejo Polar discutió el eurocentrismo del canon literario hispanoamericano y los problemas que implicaba la inclusión de la oralidad dentro del marco letrado. El martiniqueño Edouard Glissant, por su parte, aseveró que la oralidad era un elemento emblemático de la literatura caribeña, que sirvió como arma en la lucha contra la hegemonía europea. Por otra parte, Ángel Rama, propuso el concepto de transculturación como forma de inclusión de las culturas preferentemente orales dentro del concepto Estado-nación, en contrapunto John Beverley hizo su propuesta multicultural que procuraba la igualdad hasta sus últimas consecuencias (Beverley). Se trataba de una igualdad epistemológica, cultural, económica y cívico-democrática concreta, y no de una igualdad de filiación burguesa, que en nombre de la igualdad, fija las desigualdades que la han constituido como patrón de poder. Los conceptos de estos autores mostraron la vigencia de las luchas entre letra y voz, literatura y oralidad, élite y subalternos, resistencia y dominación, identidad, hibridación que, a la fecha, los estudios culturales latinoamericanos colocan en la centralidad de su reflexión.

OBRAS DE CONSULTA. Bourdieu, Pierre, *Ce qui parler veut dire. L´économie des échanges linguistiques*, París, Fayard, 1982 [*¿Qué significa hablar?*, Madrid, Akal, 2001]; Beverley, John, *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*, Nueva York y Londres, Durham, Duke University Press, 1999; Chinchilla Pawling, Perla, *De la* compositio loci *a la República de las Letras: predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2004; Dorra, Raúl, *Entre la voz y la letra*, México, Plaza y Valdés/Universidad de Puebla, 1997; Gugelberger, Georg M. (ed.), *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*, Durham, Duke University Press, 1996; Lienhard, Martín, *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina, 1492-1988*, Lima, Horizonte, 1992; Mato, Daniel, *El arte de narrar y la no-*

ción de literatura oral: protopanorama intercultural y problemas epistemológicos, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1990; Olson, David R., *El mundo sobre el papel: el impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento,* Barcelona, Gedisa, 1998; Ong, Walter J., *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987; Ostria González, Mauricio, "Literatura oral, oralidad ficticia", *Estad. Filol,* núm. 36, 2001, pp. 71-80. <Disponible en http://scielo-test.conicyt.cl>; Pachecho, Carlos, *La comarca oral: la ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa cultural latinoamericana contemporánea,* Caracas, Ediciones La Casa de Bello, 1992; Quitian Peña, Edicsson, "El conflicto entre letra y voz y los límites de la representación", Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, s/f <www.javeriana.edu.co/sociales/especializacion/pdfs/El_conflicto_letra_voz.pdf>; Sarlo, Beatriz, *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo de una discusión*, México, Siglo XXI Editores, 2006; Vilches, Lorenzo, *La lectura de la imagen: prensa, cine, televisión,* Barcelona, Paidós, 1995, pp. 29-35 (orig. 1984).

[GRACIELA DE GARAY]

participación cultural

Parafraseando la observación sobre el concepto de cultura de Raymond Williams, podríamos decir que el concepto de participación es uno de los mas difíciles de definir en el campo de los estudios culturales. Preocupación clásica de la ciencia política, la idea de participación ha sido objeto de múltiples y persistentes debates sobre sus significados. Por lo tanto, el concepto de "participación cultural" es doblemente complejo ya que, desglosado, remite a dos ideas similarmente ambiguas y continuamente discutidas.

Más que sugerir una definición ecuménica que sintetice divisiones existentes, aquí se propone la idea de participación cultural como puerta de entrada para reflexionar sobre debates centrales en el campo de los estudios culturales en México y en América Latina. Es una idea que nos permite examinar la riqueza de tradiciones teóricas y disciplinarias como así también del tipo de preguntas que han concitado el interés de académicos y activistas, políticos e intelectuales en América Latina.

¿Qué significa la participación cultural? ¿Qué hacemos cuando participamos culturalmente? ¿Hablar de participación refiere al consumo de objetos, productos, instituciones "culturales" en momentos determinados? ¿O, en cambio, es simplemente la existencia sumergida en redes de sentido que hacen la vida social posible? Si se alude a momentos específicos, ¿es posible la "no" participación cultural?

Se puede leer la genealogía del concepto de "participación cultural" en la región en términos de la progresiva mudanza de posiciones consumistas a productivistas, de perspectivas estructuralistas a "agencistas" en el debate. Si bien esta transición es saludable en tanto complejiza el análisis, se corre el riesgo de ignorar la importancia de las desigualdades de poder, recursos y acceso que contextualizan las diversas oportunidades para la participación cultural. Una vez que se coloca a la participación fuera de ideales emancipatorios y de autonomía y se la entiende como una cadena de procesos de sentidos, el desafío consiste en considerar su sustancia en términos del funcionamiento del poder.

PARTICIPACIÓN CULTURAL COMO CONSUMO DE BIENES PRODUCIDOS. Una posición, emparentada con la sociología de medios y de la cultura en sus vertientes "administrativas" o "críticas", enfoca la participación como consumo de bienes culturales ya sean conciertos o programas televisivos, periódicos o exhibiciones de pintura. Participación es sinónimo de la cantidad de billetes de entrada a funciones "culturales", números de teleespectadores y asistencia a salas cinematográficas.

Aquí subyace una concepción consumista de la participación cultural, es decir, se distingue claramente entre oferta y demanda de "cultura" (como objetos, medios o actividades). Se concibe a la audiencia esencialmente como consumidora (más que productora) de bienes culturales. Invariablemente, se comprende a la cultura como una serie de objetos e instituciones y a los "participantes" en espectadores o audiencia, mas allá del tipo de interacción que establezcan con los objetos ofertados.

Esta perspectiva se plasma en estudios de audiencia de medios masivos (radio, televisión, Internet, prensa) o de "las artes" (museos, óperas). Frecuentemente, tales estudios tienen por objeto demostrar preferencias por determinados productos entre audien-

cias, ya sea para documentar patrones de consumo o para convencer a anunciantes (en el caso de medios comerciales) y a organismos financiadores (como el caso de espectáculos gratuitos o subsidiados que son ofrecidos por instituciones públicas) sobre el mérito de sus inversiones.

Una variante de esta posición es la idea de participación cultural como "trabajo cultural" en la acepción neomarxista según el argumento de Dallas Smythe. Sin participación activa de audiencias (por ejemplo, los que miran televisión o escuchan la radio), los productos culturales carecen de valor puesto que no se transforman en mercancías. En un sistema de mercado, donde paquetes/segmentos de audiencias son vendidos a financiadores de las industrias culturales, el valor de cambio de los productos es generado por las audiencias al participar/trabajar como consumidores. La participación, por lo tanto, no es democratizante, sino que es fundamental para el funcionamiento de un sistema desigual de producción de cultura.

Perspectivas "consumistas" de la participación cultural también se encuentran en estudios académicos que documentan y analizan hábitos de "consumo cultural", a efecto de demostrar la situación de las industrias culturales en la región y las inclinaciones de la población por distintos tipos de contenidos. Estudios sobre preferencias de contenidos domésticos o internacionales (literatura, televisión, cine) o de entretenimiento o noticia (periódicos, televisión, radio) apuntan a obtener una radiografía de prácticas de consumo cultural. Tales estudios adoptan diferentes perspectivas teóricas. Desde posiciones de la sociología de la cultura *á la Bourdieu*, algunos optan por analizar la formación de capitales culturales y formas de distinción cultural ligadas a parámetros de estratificación socio-económica. La participación es vista como una forma de establecer criterios de clasificación cultural según el tipo de objetos culturales consumidos.

Cabe mencionar dentro de este grupo a los estudios recientes sobre culturas juveniles como continuadores de esta tradición, en tanto enfocan la formación de "subculturas" como una cuestión de consumo de bienes culturales específicos (modas, música, marcas) más que por la hermenéutica, es decir, el sentido establecido/producido entre "consumidores" y bienes. Claro está, como se discute en la próxima sección, también existe otra vertiente que adopta una posición diferente, más influenciada por el constructivismo social y teorías que enfatizan la creación activa de sentido más que el consumo de objetos *per se*.

Tal perspectiva de la participación como consumo también se manifiesta en estudios preocupados por la situación de las industrias culturales, tanto en términos de la cantidad como de la calidad de producción de contenidos locales y nacionales. Estos trabajos documentan la participación como consumo de ofertas disponibles de las industrias culturales (literatura, cine, televisión). Típicamente, ofrecen dos conclusiones. Primero, ofrecen evidencia de la alta presencia de contenidos extranjeros, los cuales desplazan las preferencias por contenidos locales. Segundo, debido al sesgo de producción causado por varios factores (desde el tamaño del mercado hasta la falta de políticas públicas de apoyo a la producción doméstica), la participación se concentra en el consumo de contenidos extranjeros. Las excepciones se encuentran en países con industrias más desarrolladas (el caso de la televisión o la industria editorial, o en menor medida, el cine en Argentina, Brasil, Colombia y México) o sectores industriales (fundamentalmente, la radio) donde los bajos costos de producción permiten la presencia masiva de contenidos locales.

Similar perspectiva se encuentra en políticas oficiales de cultura y de las artes en los ámbitos nacional, estatal y municipal. Es habitual que tales políticas promuevan la idea de la participación cultural como derecho ciudadano y que estimulen la idea de democracia cultural como una cuestión de ampliación del acceso a distintas ofertas "culturales", tales como la "democratización de las artes", o el apoyo a manifestaciones culturales ignoradas por el mercado. En alguna medida, tales concepciones expresan el espíritu de declaraciones internacionales propiciadas por UNESCO y otras organizaciones que consagran la participación cultural como un derecho humano. Asimismo, se tiende a una reafirmación de la distinción cultural de cada Estado dentro de un panorama global de creciente hegemonía cultu-

ral de producciones del norte. Tales políticas tienen por objeto estimular la producción y el consumo de bienes culturales a efecto de construir y consolidar un espacio cultural nacional. Aquí subyace la premisa de autonomía cultural como principio rector de las políticas nacionales tendientes a una ampliación y protección de la producción e historia cultural. De este modo, la participación se asimila a una forma de ciudadanía cultural como membrecía dentro de la nación como comunidad cultural.

Tales políticas también apuntan a otro objetivo: promover la democratización del acceso a las artes a través del incremento de la participación en espacios culturales, tradicionalmente reservados a las "bellas artes" o a la "cultura alta", como espectáculos de música clásica o exhibiciones de pintura. Aquí suele haber un intento doble de democratización cultural como aumento de la participación: tanto del país a escala regional y global como productor de bienes, como del público de participar en el consumo de bienes usualmente reservado a élites o públicos especiales según criterios socioeconómico o bien de preferencias.

LA PARTICIPACIÓN CULTURAL COMO PRODUCCIÓN DE SENTIDO. Las visiones "consumistas" de la participación cultural se contraponen a posiciones "productivistas" enraizadas en concepciones antropológicas y constructivistas según las cuales es imposible entender la cultura fuera de la noción de participación. Si entendemos cultura como "formas de vida" según las definiciones clásicas de varios antropólogos, el concepto de participación cultural parece reiterativo: no hay cultura sin participación. Todos "participan" culturalmente ya sea hablando, practicando rituales o prefiriendo ciertas formas de vestir y comer.

Desde tal perspectiva, la premisa analítica es que la cultura remite a redes de significados actualizados por individuos y comunidades. La cultura como hábitos, normas, y prácticas sólo existe como un proceso participativo. Claro está, existe "cultura cristalizada" en instituciones o normas más allá de los procesos mediante los cuales tales cobran sentido cuando son vividos mediante la participación de los agentes. La posición más extrema de que "toda cultura supone participación" opta por ofrecer una visión procesual de la cultura. Es decir, cualquier "artefacto cultural" (ropa, programa de televisión, libros, sinfonías) solamente cobra sentido en la medida que son vividos en procesos activos de participación. Tales artefactos son referencias y recursos dentro de procesos de creación cultural.

Los estudios sobre "audiencia activa" representan esta concepción de participación, influenciada por posiciones diversas, desde el constructivismo social hasta el posestructuralismo. Mientras que "la participación como consumo" implica una visión de auditoría de la audiencia (cuántos, dónde, cómo, quién), "la participación como producción" remite a la audiencia "tomando parte" en otorgar significado a objetos culturales.

En América Latina y en México en particular, esta última posición está identificada claramente con el trabajo de Jesús Martín Barbero. De hecho, el título de su clásico trabajo *De los medios a las mediaciones* figurativamente sugiere no sólo un llamado a girar del estudio de la comunicación al estudio de la cultura, sino epistemológicamente, asevera que la tarea es entender cómo se construye sentido para comprender el papel de las instituciones (los medios) y productos culturales (telenovelas). La participación no es "en/dentro" de los medios/instituciones, sino participación cultural en sentido amplio vinculada a la utilización de recursos y capitales culturales.

También es importante la contribución de estudios antropológicos sobre la imposibilidad de la ausencia de la "participación cultural". El hecho de vivir socialmente determina que los seres humanos no pueden "no participar" culturalmente en tanto están inmersos en "redes de sentidos". En este sentido, la participación cultural es ineludible. Ésta es la diferencia de, por ejemplo, la participación política, la cual, a juzgar por las conclusiones de recientes estudios sociológicos y políticos, es factible de ser una opción no elegida como quien decide no votar o expresar su opinión públicamente. Trabajos sobre la calidad de vida pública en las democracias contemporáneas latinoamericanas, han observado con preocupación una merma en la calidad y cantidad de participación política medida por distintos indicadores (por ejemplo, bajos índices de

voto, militancia en partidos políticos y organizaciones civiles, e interés por la política). Más allá del mérito de estas conclusiones para describir el estado actual de la participación política, cabe señalar que, a diferencia de la política, la apatía y el retraimiento no son posibles en la participación cultural si adoptamos una perspectiva productivista.

PARTICIPACIÓN Y CIUDADANÍA CULTURAL. Si tomamos como punto de partida que la participación cultural es ineludible, ¿cómo conciliarla con la persistente preocupación sobre el estado de la participación en la vida pública? ¿Cómo cotejar la idea de ciudadanía cultural, ya sea como derecho democrático o valor normativo, con la noción de participación cultural como producción de sentido? Si la ciudadanía cultural presupone participar como miembro de una determinada comunidad política (ya sea el Estado-nación, estado multicultural, o comunidades indígenas, religiosas o étnicas), ¿es posible que no haya alternativa a ser ciudadano/participante cultural? ¿No es la ciudadanía cultural la cotidianeidad de actualizar la membrecía en distintas comunidades?

Estas cuestiones solamente pueden resolverse dependiendo del tipo de preguntas que se formulan. La existencia de distintas acepciones de la idea de "participación cultural" es producto del hecho de que los estudios culturales han debatido preguntas disímiles, utilizando herramientas teóricas y ejemplos diversos para contestarlas. Si formulamos preguntas sobre cómo funciona la participación en procesos de construcción y afirmación de identidad, la participación se entiende como producción de sentido que utiliza y crea distintos recursos para actualizar y negociar definiciones. En cambio, si el interés remite al estado de la producción cultural o la utilización de distintas instituciones, la participación se tematiza como una cuestión de consumo.

Por lo tanto, las preguntas pendientes giran en torno a qué tipo de participación cultural existe, si es deseable y cómo se vincula con la situación de las culturas, particularmente los temas de inclusión y la tolerancia en contextos de migración y diversidad. Mientras que la "ciudadanía cultural" existe en tanto que individuos y grupos participan activamente de la vida cultural, el desafío consiste en identificar el tipo de oportunidades que una sociedad/comunidad genera para la producción de significados. No es una cuestión solamente de individuos o grupos como "sujetos activos" de prácticas de significado, sino de recursos existentes para sostener diversas formas de participación cultural, y minimizar barreras para acceder a la expresión de la pluralidad cultural.

Esto implica desromantizar la noción de participación cultural. Participar culturalmente, ya sea en "subculturas" (como juveniles o migrantes) o en interacción/interpretación de "productos" de las industrias culturales (telenovelas, literatura), sólo por nombrar temas que han ocupado bastante atención de investigadores de la región, no implica democracia. La participación cultural no debe estar asociada necesariamente a una visión emancipatoria como cultura construida "desde abajo" contra el poder, sino que es, ante todo, una estrategia de pertenencia social con implicaciones diversas. Existen formas de ciudadanía cultural que no son civiles, sino que implican violencia y opresión mediante la actualización y movilización de sentimientos exclusivistas y autoritarios. La participación cultural como hecho de reconocimiento y construcción de comunidades y ciudadanías no es necesariamente democrática. Ni la idea de comunidad ni la de ciudadanía implican necesariamente civilidad democrática en el sentido de promoción de la igualdad de oportunidades, tolerancia a la diferencia y la inclusión de "otros".

Por lo tanto, hay que problematizar las implicaciones de la participación cultural. El hecho mismo de participar, de ser ciudadanos de comunidades culturales, no debe ser asimilado automáticamente con potencial democrático. Éste último compete tanto a cuestiones de producción como consumo de bienes culturales, de políticas públicas (promoción de distintas expresiones artísticas) como de politización de identidades e intereses. La participación (desde el uso de argot determinado hasta la concurrencia a eventos musicales, desde la asistencia a eventos "artísticos" hasta la recepción de textos audiovisuales) tiene consecuencias impredecibles. Puede facilitar el empoderamiento de sectores excluidos como la cristalización de sentimientos de odio y exclusión;

puede demostrar la distracción y esparcimiento como la contestación de formas de dominación.

Si no existe "cultura" por fuera de la participación, este último concepto no puede asimilarse a procesos que pugnan por el reconocimiento, la autonomía, el empoderamiento, la tolerancia, o la ampliación de márgenes para la diversidad. Sus implicaciones no deben ser asumidas sino, por el contrario, deben ser, precisamente, la pregunta a contestar.

OBRAS DE CONSULTA. Aguilar, Miguel Ángel *et al.*, *Simpatía por el rock: industria, cultura y sociedad*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1993; García Canclini, Néstor (ed.), *El consumo cultural en México*, México, Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993; Getino, Octavio, *Cine y televisión en América Latina. Producción y mercados,* Buenos Aires, CICCUS, 1998; Maass, Margarita y Jorge A. González, "Technology, Global Flows and Local Memories: Media Generations in 'Global' Mexico", *Global Media and Communication*, año 1, núm. 2, 2005, pp. 167-184; Medina Carrasco, Gabriel (comp.), *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, México, El Colegio de México, 2000; Reguillo, Rossana, *Emergencia de culturas juveniles*, Buenos Aires, Norma, 2000; Smythe, Dallas W., "On the Audience Commodity and its Work", en M. G. Durham y D. M. Kellner (eds.), *Media and Cultural Studies: KeyWorks,* Londres, Blackwell, 2001, pp. 253-279; Sunkel, Guillermo (coord.), *El consumo cultural en América Latina,* Bogotá, Andrés Bello, 1999; Valenzuela Arce, Jose Manuel, *¡A la brava ese!: cholos, punks, chavos, banda*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 1988; Yúdice, George, *El recurso de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 2002 [*The Expediency of Culture: Uses of Culture in the Global Era*, Durham, Duke University Press, 2003].

[SILVIO WAISBORD]

performance

El (o la) performance, uno de los paradigmas teóricos que más han llamado la atención en el ámbito de los estudios culturales de los últimos quince años, sigue siendo un término que evade la definición concreta (el carácter polisémico de este término proviene de su uso en lengua inglesa, en el que significa ejecución, realización, desempeño, actuación, obra de teatro, etc.). Se trata de una aproximación teórica en movimiento que se desplaza entre disciplinas para abarcar diversos campos de estudio. En el mundo de las artes, en los intersticios de las artes visuales y las artes escénicas, el performance es una forma expresiva que por lo general se manifiesta en acciones conceptuales cuyo soporte fundamental es el cuerpo del artista. En el campo de los estudios culturales, el performance (y la *performatividad*) es utilizado como paradigma analítico para aproximarse a aquellas actividades expresivas de índole diversa que involucran un proceso comunicativo entre quien genera la actuación y quien la presencia. Así pues, en términos artísticos y teóricos, el performance es un concepto innovador que se nutre de la interdisciplina.

La brecha para este nuevo campo quedó abierta a partir de los años cincuenta, gracias al trabajo de lingüistas, sociólogos y antropólogos que recurrieron a las metáforas de la teatralidad y el performance para analizar fenómenos como el habla, el comportamiento social y las prácticas rituales. Entre los pioneros cabe mencionar a los lingüistas británicos John L. Austin y su alumno, John R. Searle, quienes estudiaron el lenguaje en sus dimensiones "performativas" (los "actos del habla") en el momento mismo de su ejecución. En esta nueva manera de analizar el discurso, tan importante es la competencia comunicativa como el contexto del *acto performativo*. Para Austin, los *performatives* son enunciados que ejercen alguna acción transformadora; por ejemplo, el discurso que acompaña un bautizo o una boda.

Bourdieu retomó el término para advertir que un enunciado tiene eficacia performativa sólo en la medida en que provenga de una persona autorizada por la comunidad. Es decir, nadie puede decir "os proclamo marido y mujer", y en efecto legalizar un matrimonio, si no cuenta con las credenciales para ello. Tampoco va a tener eficacia el acto performativo si no se realiza en circunstancias propicias, o no se involucra a los participantes adecuados. Es fácil pensar aquí en términos teatrales, para decir que

el performance tiene como condición la reunión de actores, escenografía, libreto y público. Pero, más allá de la metáfora, lo que hace Bourdieu es enfatizar las condiciones institucionales que legitiman el poder mediante discursos de autoridad; es decir, actos performativos que dan eficacia a los rituales sociales (Bourdieu, *Language* 107-116).

Desde la sociología, Erving Goffman analizó la manera "teatralizada" en la que las personas se despliegan en sociedad e interactúan unas con otras. Aunque a distancia esta aproximación pueda antojarse simplista, una lectura cuidadosa de la obra de Goffman revela claves teóricas aún vigentes para el análisis del comportamiento social. Su concepto de marco contextual (*frame analysis*), basado en los escritos de Gregory Bateson, ayuda a identificar aquellas actividades que tienen un carácter performativo en cuanto que se apartan de lo cotidiano y manifiestan una especial intención comunicativa entre actuante y observador (llámense ceremonias, deportes, juegos, ritos sociales, etc.). Es de particular interés el estudio que Goffman realizó sobre el estigma social, en el cual desarrolló una cuidadosa tipología de las diferentes actuaciones (*performances*) que despliegan las personas marginadas por razones de apariencia física, discapacidad, clase social, género o raza, así como las actitudes performativas que manifiestan quienes interactúan con el sujeto estigmatizado (véase en ese estudio *Estigma*). El estigma, entonces, no es para Goffman una condición ontológica del ser, sino una invención social encaminada a clasificar y segregar a quienes se apartan de la norma, así como una actuación generadora de identidades que requiere de habilidades muy particulares para su negociación cotidiana. Es aquí donde las teorías de Goffman se acercan más a la tendencia actual de los estudios del performance.

Otro acercamiento novedoso en su momento fue el propuesto por Richard Bauman, Dell Hymes y otros que, desde la antropología lingüística, establecieron criterios metodológicos para examinar las dimensiones performativas de los rituales. Así, por ejemplo, se podría analizar la actuación de una curandera que realiza una "limpia", tomando en cuenta las relaciones que la palabra hablada guarda con las técnicas del cuerpo empleadas, así como con las estrategias de acción para involucrar al paciente y a las personas que lo acompañan, y el marco espacio-temporal durante el cual se lleva a cabo el rito. El análisis nos ayudaría a identificar todo aquello que otorga relevancia socio-cultural a este acto, así como los elementos que permiten a sus participantes percibirlo como curativo.

Por su parte, el antropólogo Victor Turner estudió cómo, en los sistemas rituales, el performance puede contribuir a mantener un orden establecido (ritos de carácter oficial) y servir para parodiar, criticar y subvertir dicho orden (como es el caso de los carnavales o las manifestaciones políticas). Según este autor, los conflictos sociales se estructuran como dramas, con fases bien delimitadas de ruptura, crisis, transición y resolución (o separación, según el caso), de manera muy similar a la estructura tripartita del teatro clásico. Turner dedicó gran parte de su obra al estudio de los procesos rituales (ritos de paso, peregrinaciones, ritos de iniciación, etc.) en distintas sociedades, e identificó en ellos una antiestructura liminal que crea, por así decirlo, un paréntesis al interior del mundo regido por la estructura social imperante (*The Ritual Process*). Es en ese espacio donde se hace posible la *communitas* (concepto derivado de Durkheim), es decir, el sentimiento de solidaridad entre participantes que normalmente se encuentran separados por su estatus social. No obstante, dicho espacio es momentáneo, y su potencial subversivo se encuentra supeditado al carácter temporal del rito, mismo que debe finalizar para reintegrar a los participantes a la estructura social imperante, a veces con un estatus distinto, como sucede con los ritos de iniciación (*Dramas*: 201-202).

Las propuestas de Turner fueron retomadas por Richard Schechner, a quien se le debe, en gran medida, haber establecido puentes de comunicación entre las disciplinas arriba esbozadas y los estudios teatrales. Protagonista de la vanguardia escénica de los años sesenta y setenta, Schechner se interesó por nutrir su práctica con saberes extrateatrales, tales como la etología y la antropología. Éste conoció a Turner en 1977 y ambos de inmediato se encontraron mutuamente fascinados por sus respectivos campos de estudio: mientras que a Turner le interesaba la tea-

tralidad como herramienta para un acercamiento más dinámico al estudio etnográfico, a Schechner le cautivaban las posibilidades que ofrecía la antropología para enriquecer el campo de estudio de los fenómenos performativos. De esos intercambios resultaron importantes estudios, como *From Ritual to Theater* y *The Anthropology of Performance,* de Turner (1982, 1988), y *Between Theater and Anthropology*, de Schechner (1985), libros que aparecieron cuando los *performance studies* se sistematizaban como campo académico en Estados Unidos.

En un trabajo más reciente, Schechner expone cómo los estudios del performance pueden abarcar cualquier tipo de actividad humana, desde el rito hasta el juego, pasando por el deporte, los espectáculos populares, las artes escénicas, las actuaciones de la vida cotidiana, las ceremonias sociales, los papeles de clase y de género, hasta la relación del cuerpo con los medios masivos y la Internet (2002). Además, es posible añadir a la lista el estudio de objetos inanimados, los cuales, aunque no *son* un performance, pueden ser analizados *como* performance, es decir, en tanto que son producto de una acción creadora, o interactúan con quien los usa y contempla. Se amplía, entonces, el abanico de estudio hacia, por ejemplo, una imagen religiosa, los instrumentos de tortura, maniquíes de aparador, juguetes, armas de guerra, alimentos… la lista es interminable. En todos los casos, lo que interesa no es la "lectura" o el estudio de un objeto *en sí*, sino su "comportamiento", es decir, su *dimensión performativa*. Podemos imaginar los alcances de un estudio de la performatividad de un ex voto, por ejemplo, o un "símbolo patrio", o un logotipo empresarial, analizables todos desde las acciones rituales, políticas y económicas que generan. La trayectoria tanto teórica como institucional de los *performance studies* es lúcidamente explicada por Diana Taylor, desde su perspectiva como latinoamericanista, en el primer capítulo de su libro *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas* (2003).

Hacia fines de los años ochenta, los estudios del performance, como hicieran también los estudios culturales, incorporarían los paradigmas derivados del posestructuralismo, el posmodernismo y los estudios de género. En los años noventa, su panorama analítico se abriría aun más para abarcar los estudios poscoloniales y queer. En este contexto, lo performativo ha sido usado para analizar la construcción social de las identidades de clase, raza y género; los simulacros y ejercicios teatralizados del poder en la sociedad posindustrial (como lo han hecho Baudrillard y García Canclini), y las posibilidades subversivas del *performance art* (Schneider, Muñoz; Prieto Stambaugh).

Figura clave para el análisis de la dimensión performativa del género es Judith Butler, autora para la cual la identidad no es una categoría abstracta, sino un performance regulado por instituciones sociales. Tal aseveración tiene implicaciones políticas, en tanto que pone al descubierto las estrategias coercitivas de la sociedad para obligar a las personas a actuar según normas arbitrarias de conducta. Butler sugiere que la reiteración cuasi-ritual de códigos sociales es semejante a una serie de actos de citación, mismos que nunca reproducen fielmente el "texto original". Es en este desfase –entre el código de conducta y su actuación– donde se produce una alteración que posibilita una ruptura con la norma (*Bodies*: 122-124).

En un admirable ensayo, Jon McKenzie muestra cómo la obra de Butler constituye una revisión radical de las premisas de Austin, Turner y Schechner. Mientras que los dos últimos valoran el poder liminal y transgresivo del performance, para Butler es más que nada una forma dominante y punitiva de poder, aunque su análisis traza rutas para una deconstrucción y, por lo tanto, subversión de los actos performativos.

A nivel institucional, los estudios del performance han logrado ganar legitimidad dentro del mundo académico anglosajón, llevando a la inauguración de varios departamentos universitarios en los años ochenta. Por su parte, la academia francesa traza su genealogía interdisciplinaria a partir de los estudios del antropólogo Jean Duvignaud en los años sesenta, cuyas premisas son incorporadas actualmente por Jean Marie Pradier y sus colegas en la llamada "etnoescenología".

Aunque lenta y tentativa, la trayectoria del performance en América Latina ha dado frutos interesantes. En el caso específico de México, los estudios del performance se dieron a conocer a principios de los años

ochenta, con una serie de conferencias impartidas por Richard Schechner en la Universidad Nacional Autónoma de México, y los contactos que este investigador estableció con académicos nacionales, como es el caso de Gabriel Weisz. En 1982, Weisz y Óscar Zorrilla convocaron a un grupo interdisciplinario de científicos y creadores escénicos de la UNAM para fundar el Seminario de Investigaciones Etnodramáticas, con la finalidad de estudiar los principios rituales de los cuales surgió el teatro. Unos años más tarde, Weisz publicó *El juego viviente*, pequeño pero ambicioso libro que buscó sentar las bases de lo que su autor define como una teoría de la representación. Allí, Weisz analiza la relación que guarda el cuerpo con la percepción en el marco de actividades lúdicas asociadas con el rito y el juguete.

No fue sino hasta el año 2000 cuando los estudios del performance se comenzaron a difundir de manera sistemática en América Latina, con las intervenciones en varios países del área del Instituto Hemisférico de Performance y Política, encabezado por Diana Taylor de la Universidad de Nueva York, con sus sedes latinoamericanas en México, Brasil, Perú y Argentina. Dicho Instituto organiza encuentros itinerantes que reúnen a estudiosos, artistas y activistas para debatir todo lo relativo al performance en sus manifestaciones a lo largo y ancho del continente americano. El "Hemisférico", como se le conoce, ha establecido contacto con instituciones mexicanas, como el Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información Teatral "Rodolfo Usigli", el Centro de Investigaciones Escénicas de Yucatán, y el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, de la UNAM.

Por su parte, la Universidad de Guadalajara abrió en 2002 un importante espacio a los estudios del performance en su Maestría en Ciencias Musicales, con orientación en etnomusicología, bajo la dirección del doctor Arturo Chamorro, del Centro Universitario de Arte, Diseño y Arquitectura. Chamorro fue estudiante de Richard Bauman, e incorpora rigurosamente las teorías del performance en sus estudios sobre tradiciones musicales en el occidente de México.

En Perú, la antropología del performance se ha aplicado de manera igualmente rigurosa en los trabajos de Gisela Cánepa, Luis Millones, Alejandro Díaz y Raúl R. Romero, entre otros. Para Cánepa es fundamental la relación entre el contexto de la actuación y el cuerpo de los ejecutantes. La antropóloga sostiene que la experiencia in-corporada (en inglés, *embodied*) del performance apunta al carácter indeterminado y subjetivo del hecho cultural. En este sentido, los estudios del performance acompañan la crítica reflexiva de la antropología que a partir de los años noventa se aparta de la construcción de "objetos de estudio" para más bien indagar la cultura como proceso dialógico (18).

Aunque, como se acaba de señalar, los estudios del performance ya se comienzan a aplicar en el trabajo de varios académicos latinoamericanos, aún no han logrado una aceptación generalizada en la región, ni se han generado herramientas analíticas específicas para nuestro ámbito. No obstante, el trabajo de los académicos arriba citados abre brecha, por lo que es de esperarse que siga encontrándose en el performance nuevas claves para el análisis de los procesos culturales.

OBRAS DE CONSULTA. Bauman, Richard, *Verbal Art as Performance*, Illinois, Waveland, 1977; Bourdieu, Pierre, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Harvard University Press, 1991; Cánepa Koch, Gisela, *Identidades representadas: performance, experiencia y memoria en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001; Carlson, Marvin, *Performance: A Critical Introduction*, Nueva York, Routledge, 1996; Chamorro, Arturo y María Guadalupe Rivera (eds.), *Música, ritual y performance*, Jalisco, Universidad de Guadalajara, 1999; Duvignaud, Jean, *Sociología del teatro: ensayo sobre las sombras colectivas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973; Goffman, Erving, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Boston, Northeastern University, 1983; McKenzie, Jon., "Genre Trouble: (The) Butler Did It", en Peggy Phelan y Lill Lane (eds.), *The Ends of Performance*, Nueva York, New York University Press, 1998, pp. 217-235; Millones, Luis, *Los demonios danzantes de la virgen de Tucume*. Lima, Fundación El Monte, 1998; Prieto Stambaugh, Antonio, "Los estudios del performance: una propuesta de simulacro crítico", *Citru.doc Cuadernos de investigación teatral*, núm. 1, noviembre, 2005, pp. 52-61; Schechner, Richard, *Performance Studies: An*

Introduction, Londres-Nueva York, Routledge, 2002; Schneider, Rebecca, *The Explicit Body in Performance*, Londres, Routledge, 1997; Taylor, Diana, *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, Durham, Duke University Press, 2003; Turner, Victor, *The Anthropology of Performance*, Nueva York, The Performance Arts Journal Press, 1988; Weisz, Gabriel, *El juego viviente: indagación sobre las partes ocultas del objeto lúdico*, México, Siglo XXI Editores, 1986.

[ANTONIO PRIETO STAMBAUGH]

poder

A partir de los años ochenta, el término "poder" comienza a adquirir una nueva y singular importancia en el análisis de los problemas sociales y culturales de América Latina; momento en que se inicia, en la región, la recepción, discusión, crítica y confrontación de la obra del filósofo francés Michel Foucault, cuya concepción del poder, desarrollada a partir de una serie de estudios arqueológicos y genealógicos, hizo posible deslizamientos en el uso, caracterización y análisis del poder más allá de las formas en que había sido utilizado hasta el momento, ya que puso en duda la simbiosis entre el *poder* y el *Estado* y sus *aparatos* y provocó, al mismo tiempo, la ampliación de su uso a todo el entramado social.

El poder, desde esa perspectiva, aparece como presencia constante en lo social, siempre actuante, en tensión permanente, siendo imposible mantener una situación de exterioridad frente a él. Rasgo fundamental de la propuesta: no hay exterioridad de los sujetos con respecto al poder, siempre está vinculado a la forma de una relación y, por lo tanto, se hace presente en las acciones de los sujetos y en su eficacia: "lo que define la relación de poder, es un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones: una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras" (Foucault, "El sujeto": 238). Forma de acción no sólo sobre los cuerpos, sino también sobre los sentidos propuestos, los significados afirmados, las imágenes valorizadas, los deseos proyectados al futuro.

El poder es fuerza y relación. Es una relación de fuerzas. Es fuerza en relación con otras fuerzas, energía actuante que recorre el campo social de un punto a otro. No es una forma (p.e. el Estado) sino que se expresa en toda relación; no puede ser entendido como simple represión, no sólo prohíbe sino que también incita, suscita, seduce, induce, facilita o dificulta, amplía o limita.

Esta enunciación puso en duda un conjunto de cuerpos teóricos que habían discurrido, hasta el momento, sobre la cuestión: puso en duda la concepción liberal del poder político, que considera el poder como un derecho que el sujeto posee cual un bien que puede transferir, enajenar o ceder de manera parcial o total; se enfrentó, a su vez, a la concepción marxista, en la cual el poder tiene como papel fundamental mantener y reproducir las relaciones de producción y la dominación de una clase. Puso, también, bajo su mirada crítica la manera de concebir el poder en tanto mecanismo represor. Negó, al mismo tiempo, la pretensión de aprehenderlo tras la noción de representación: el poder no se construye a partir de voluntades, sean individuales o colectivas, ni deriva del interés o intenciones de individuos o grupos, se constituye y funciona a partir de múltiples fuerzas o poderes que recorren el campo social en su conjunto, sin aparecer jamás de forma independiente, y sólo descifrable al interior de esas múltiples relaciones que atraviesan el campo de lo social.

Tampoco puede reducirse a la figura del amo, ya que significa reducir los procedimientos del poder a la prohibición de la ley. Esta figura sólo permite pensar el poder en términos negativos y su hacer como simple acto de palabra. Esta concepción se halla presente en ciertos estudios etnológicos que centran sus análisis en los interdictos de alianza y también se halla inscrita en las posturas psicoanalíticas que giran alrededor de los mecanismos de represión. El poder, entonces, se convierte en la gran instancia del *No*, en tanto interdicto o represión e inevitablemente se le subjetiviza: del lado de su ejercicio aparece un "gran sujeto absoluto", real, imaginario o jurídico que prohíbe o reprime: la soberanía del padre, del monarca, del tirano, de la voluntad general. Del lado del que sufre su ejercicio, también tien-

de a subjetivarse, se intenta determinar el punto en que el sujeto acepta la prohibición, en que dice sí o no al poder, lo que supone que renuncia a sus derechos individuales; a los términos del contrato social; o bien, indica el sometimiento voluntario del sujeto por amor al amo.

El poder, al ser relaciones de fuerza en continuo desequilibrio y tensión, transforma el espacio social en un abigarrado entramado de relaciones con sus dos polos: el ejercicio del poder, por un lado y, por el otro, las más diversas formas de resistencia, la otra cara de su ejercicio. La resistencia es parte constitutiva del poder entendido como relación de fuerza e imprime, al espacio en el que juega, movimiento y creatividad.

Si se observan las relaciones de poder desde su capacidad de ejercicio, pueden tomar dos caminos diferentes, si bien se dan de manera conjunta en un espacio y tiempo determinado. Por un lado, conforman una anatomo-política dirigida especialmente al cuerpo de los sujetos, con carácter individualizante, cuya técnica es la disciplina y, por el otro, producen una bio-política, dirigida a grandes conjuntos poblacionales, cuya técnica es la gubernamentalidad

La disciplina se ejerce sobre los cuerpos, consiste en imponer tareas o conductas a una serie de individuos, siempre que no sean numerosos y que estén ubicados en un espacio delimitado. Esto da lugar a una anatomía política que distribuye los cuerpos en un espacio cerrado, ritma los tiempos y la gestualidad de los sujetos bajo un régimen de control y vigilancia estricto realizado de forma ininterrumpida (Foucault, *Vigilar*). La disciplina se transformó, en la modernidad occidental, en la técnica privilegiada del ejercicio del poder cuyo objetivo consiste en individualizar a los sujetos a fin de lograr con mayor eficacia su homogeneización para hacer de ellos sujetos de la normalidad. Cuatro elementos definen la disciplina: la repartición espacial de sujetos y objetos; una acción dirigida directamente a los cuerpos; vigilancia constante y registros permanentes.

La gobernabilidad, por su parte, consiste en gestionar y controlar la vida de un gran número de individuos (población) en un espacio extenso y delimitado (territorio). Conjunto de instituciones, procedimientos, análisis, reflexiones, cálculos y tácticas que permiten el ejercicio del poder sobre una población determinada, cuyo saber fundamental se basa en la economía política y sus instrumentos técnicos se centran en los dispositivos de seguridad y las técnicas de gobierno, produciendo aparatos específicos de gobierno, al tiempo que desarrolla una serie de saberes.

En el análisis de las relaciones de poder habrá que detenerse no sólo en los regímenes de lo dicho, en el conjunto de enunciados emitidos en una sociedad en un momento dado, sino también en sus visibilidades, en tanto producción de un campo perceptivo que distribuye lo claro y lo oscuro, lo opaco y lo transparente, lo visto y lo no visto, provocando el mundo de las evidencias. De esta manera, las múltiples relaciones de fuerzas de un campo social determinado, sean discursivas o no, entrelazadas y en continuo movimiento, tensión y enfrentamiento se constituyen en dispositivos, mecanismos específicos de manipulación estratégica de las fuerzas en un dominio dado.

En tanto el poder es una relación y posee una doble faz (sus formas de ejercicio y sus múltiples y variadas respuestas), se hace imprescindible observar la otra cara: la capacidad de los sujetos para enfrentarse a él, para reutilizar sus fuerzas, para escapar a su insistente acción, denominada resistencia: respuestas (múltiples y posibles) de los sujetos al ejercicio del poder sobre sus cuerpos, sus afectos y afecciones, sobre sus actos y acciones.

El tema clave de la noción de poder, que lo vincula con la urgencia de la acción política y lo hace imprescindible en los estudios culturales, es la resistencia; noción controvertida, cercana a la metáfora mecánica, al vínculo entre acción y reacción; sin embargo, y de ahí su riqueza, no se trata de una simple reacción mecánica (dada la acción se produce una reacción) sino de formas múltiples, creativas y multiplicadas de respuestas de los sujetos convertidas en la energía vital circulante de toda sociedad que hace posible su existencia. La resistencia toma la forma de intervención en lo social por parte de los sujetos: busca romper con las normas existentes, con las certezas adquiridas, hace manifiesto el malestar; siempre es inesperada, inoportuna, desactualizada. Establece,

por lo tanto, un juego con los tiempos: es un acto presente contra el presente y contra todas las formas eternizadas del pasado en función de un tiempo por venir.

A partir de la resistencia, el tiempo hace su aparición, imprime movimiento al enfrentamiento de fuerzas e inscribe el poder en la temporalidad. De esta manera, las relaciones de poder se forjan su propia historia, encuentran sus formas propias y singulares, nunca definitivas, siempre en movimiento y confrontación, siempre enmarcadas en un espacio y en un tiempo dado.

La noción de resistencia, como elemento constitutivo del poder, aparece como término clave en el conjunto de investigaciones que se llevan a cabo actualmente, no sólo en México y América Latina, y que tienen por objeto de estudio a grupos subalternos, clases populares, migraciones y diásporas, movimientos sociales, artísticos y culturales, e igualmente es clave en los estudios de género, en los referidos a la recepción y consumo de bienes culturales y en los relativos a la conformación y funcionamiento de diversas instituciones, muy especialmente la institución familiar. Es desde esa capacidad de resistir (real o virtual) de los sujetos en su hacer cotidiano que el análisis hace su aparición, de tal manera que los estudios de caso que involucran trabajo de campo no pueden dejar de lado la descripción, análisis e interpretación de las formas concretas que asumen las relaciones de poder en cada uno de ellos (véase, por ejemplo, Ileana Rodríguez, *Latín American Subaltern Studies Reader*; Daniel Mato, *Estudios y otras prácticas*, Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder", Josefina Ludmer, "Las tretas...").

La resistencia no puede olvidar los cuerpos de los sujetos; ella actúa, tiene materialidad, se encarna en ellos, en el basamento físico y material de los sujetos. El sujeto resiste desde el momento en que es arrojado al mundo, es en la resistencia que construye el tiempo de su experiencia. La experiencia de los sujetos se halla signada por las formas de resistir que marcan el estilo de sujetos, grupos y comunidades.

La resistencia puede asumir tres formas de carácter general: el sujeto resiste a los embates del exterior, oponiendo una fuerza contraria y semejante a la que se ejerce sobre él que toma la forma de negación; puede asumir, también, carácter afirmativo en tanto se transforma en fuerza de intervención capaz de afectar el espacio que lo circunda. En esa lucha por no ser afectado y por afectar, el sujeto se prueba y se ejercita, se memoriza, acumula experiencia y construye su historia, siempre inmersa en un espacio determinado. La resistencia tiene aun otra forma: la relación del sujeto consigo mismo, una manera de afectarse a sí mismo, un continuo enfrentamiento, diálogo, pacto, compromiso y lucha entre las partes que constituyen su interioridad.

Esta práctica de los sujetos sobre sí mismos: este diálogo permanente entre las partes que lo constituyen; la forma en que se relacionan con las reglas y valores propuestos socialmente; la manera en que se someten a un principio de conducta, que obedecen o resisten a una prescripción o prohibición; las modalidades en que el sujeto da forma a cierta parte de sí como materia prima de una conducta moral; las zonas de su interioridad que problematiza por encima de otras y que trabaja sin descanso sobre ella constituyen las técnicas del sí mismo tendientes a la elaboración de la subjetividad.

Las relaciones de poder se inscriben también en la subjetividad, la cual no puede ser entendida sino en el entrelazamiento de saberes, discursos, normas, regulaciones y prácticas. De esta manera, el terreno en que se constituye la experiencia se halla atravesado por tres ejes que, en su punto de intersección, producen al sujeto mismo en un espacio y tiempo dado: el eje del saber que hace del sujeto un sujeto de conocimiento; el eje del poder que lo constituye en sujeto social y jurídico; y el eje del sí mismo que lo transforma en sujeto ético. En estas tres dimensiones la resistencia hace su aparición: los sujetos resisten a los saberes que buscan imponerse como verdad; a las leyes, normas, reglas y regulaciones que intentan someter, sus cuerpos y a los códigos morales imperantes y a sus correspondientes tecnologías del yo.

El análisis del poder, no será la búsqueda de estructuras formales con valor universal, sino que sólo podrá realizarse en la investigación histórica, en la búsqueda de sus formas de funcionamiento, de su quehacer cotidiano, de sus quiebres, rupturas y discontinuidades, de la producción de sus

dispositivos y tecnologías, inscritos siempre en un espacio dado y con su propia historicidad.

La noción de resistencia fue retomada por los estudios culturales a partir de la perspectiva abierta por Michel de Certeau (*Invención)*, al centrar su análisis en las prácticas cotidianas de los usuarios, supuestos sujetos pasivos de la disciplina, a fin de mostrar la lógica operatoria de un conjunto de prácticas que se constituyen en "tácticas de consumo", denominadas como antidisciplinas: procedimientos populares que juegan con los mecanismos de vigilancia y las disciplinas para salirse de ellas, "formas de hacer", procedimientos minúsculos no privilegiados por la historia que ejercen su acción soterrada entre las mallas de las tecnologías instituidas.

El poder visto de manera positiva en tanto productor de sujetos, cuerpos, saberes y discursos fue retomado críticamente a finales del siglo XX por diferentes perspectivas teóricas: el feminismo deconstruccionista, siendo central el trabajo de Judith Butler, quien considera que el sujeto, el cuerpo, el sexo y la sexualidad son efectos de una dinámica de poder y de un ordenamiento discursivo, en tanto práctica reiterativa y referencial por medio de la cual el discurso produce efectos (*performatividad*) (Butler, *Cuerpos*); los estudios poscoloniales que, centrados en la noción de biopoder, critican el eurocentrismo de la perspectiva foucaultiana, revelado en su insistente espacialización del tiempo de la modernidad (Bhabha) y por haber dejado en el silencio a las sociedades coloniales y al poder imperial (Stoler). Las nociones de biopoder y gobernabilidad han abierto nuevas perspectivas de análisis y reflexión, tales como las referidas a las sociedades de control (Hardt y Negri); la nuda vida (Agamben, *Homo sacer*), el racismo y las sociedades poscoloniales; y los sujetos subalternos (Dube, *Sujetos subalternos*), entre otras.

OBRAS DE CONSULTA. Calveiro Garrido, Pilar, *Redes familiares de sumisión y resistencia*, México, Universidad de la Ciudad de México, 2003; Certeau, Michel de, *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, 2000 (trad. Alejandro Pescador); Dube, Saurabh, *Sujetos subalternos: capítulos de una historia antropológica*, México, El Colegio de México, 2001; Foucault, Michel, *Dits et écrits (1954–1988*), París, Gallimard, 1994; Foucault, Michel, "El sujeto y el poder", en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (trad. Santiago Carassale y Angélica Vitale), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, pp. 227-244; Foucault, Michel, *Vigilar y castigar,* México, Siglo XXI Editores, 1976; García Canal, María Inés, *Foucault y el poder*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco, 2002; Hardt, Michael y Antonio Negri, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002; Stoler, Ann Laura, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press, 1995.

[MARÍA INÉS GARCÍA CANAL]

política cultural

La política cultural es una de las políticas públicas y, como tal, responde a los objetivos de gobierno (*v.gr.*, asegurar bienestar económico y social, salud, seguridad, etc.) mediante el diseño, gestión, administración, planificación y evaluación de programas puntuales (*v.gr.*, un programa de obras públicas –represas, autopistas, puentes, etc.– que proporcione el fundamento para el crecimiento económico y la creación de empleo). Por lo general, una institución estatal (ministerio, secretaría, consejo) a escalas nacional, estatal o local implementa la política cultural, pero en los últimos tres decenios el tercer sector (fundaciones, ONG, cooperación internacional y organizaciones de la sociedad civil) viene cumpliendo algunas de estas funciones con o sin la autorización específica del estado. El sector privado también incide en la conducción de políticas culturales por defecto (*v.gr.*, cuando un consorcio transnacional como SONY, Time Warner, Bertelsmann o Televisa distribuye música, cine, libros y televisión de manera que afecta a grandes públicos y determina si ciertos bienes y servicios sobrevivirán en el mercado o no) o en concierto con el Estado (*v.gr.*, cuando se establecen fondos públicos-privados como el Fondo Nacional para la Cultura y las Artes [FONCA] de México o cuando el sector privado se vale de incen-

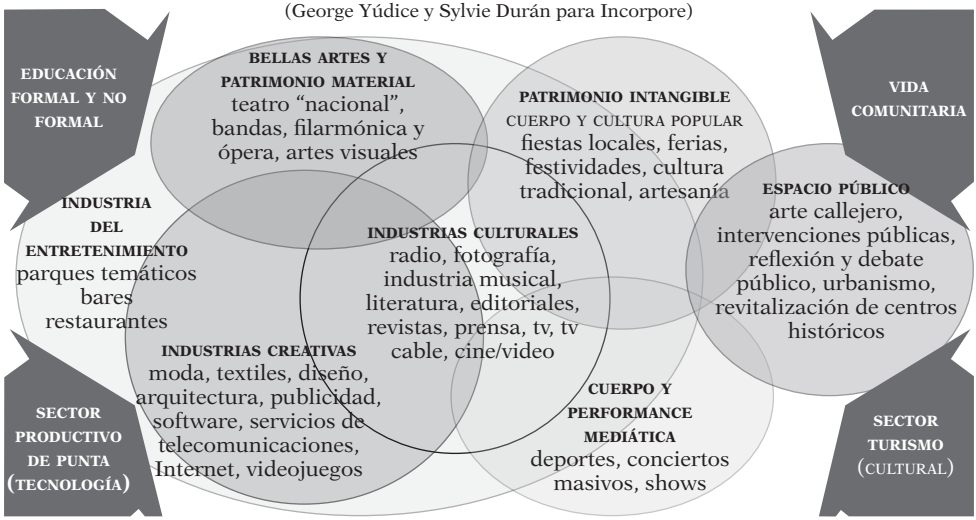
tivos fiscales legislados por el Estado para fungir como subsidiador público, como es el caso de la Ley de Mecenazgo Rouanet o la Ley del Audiovisual en el Brasil).

Históricamente, la pc es una de las políticas públicas más intervenidas por la ideología de los gobiernos que ocupan el Estado: la construcción del ciudadano mediante una ingeniería cultural-conductal en la Francia revolucionaria, la higiene racial y cultural nazista, el realismo socialista soviético, el indigenismo mexicano, etc. En Estados Unidos durante la guerra fría, el Departamento de Estado blandió una guerra cultural contra el comunismo, canalizando fondos para seducir a la izquierda no estalinista en una veintena de países, entre ellos México y otros latinoamericanos (Saunders). Sólo a partir de los años ochenta y noventa se ponen en práctica proyectos de descentralización y democratización esbozados en los años ochenta, lo que implica una revisión completa del modelo de ministerio cultural adaptado de Europa, sobre todo de Francia.

Hasta fechas recientes el portafolio de un ministerio cultural consistía en: 1] las artes cultas eurocéntricas, que por lo general reproducían los valores de pequeñas élites; 2] el folclor y las artes populares que, junto con 3] el patrimonio inmueble (edificios coloniales y restos precolombinos), proporcionaban la identidad particular de las naciones. Casi ningún ministerio incluía las industrias culturales (radio, cine, televisión) o las telecomunicaciones (que cada vez más se integran a la televisión y la Internet en una trípode de distribución de la mayor parte de la cultura que "se consume" (Getino, "Aproximación").

La propuesta de que la diversidad cultural es un activo importante no sólo para la democratización de las naciones y de la cultura en un entorno global, y de que la cultura en sí es un factor de desarrollo económico y social, ha transformado lo que se entiende por el término y cada vez más los ministerios y las organizaciones de tercer sector (sobre todo UNESCO y fundaciones como Ford y Rockefeller) y aun el sector privado promueven una enorme ampliación de lo que se incluye en el sector. Hoy en día se propone que la esencia de la cultura no son las artes cultas en sí, sino la creatividad misma, que puede residir en cualquier persona o comunidad. De hecho, se ha creado un nuevo subsector –las industrias creativas– que procura aprovechar esa creatividad para mejorar la economía, crear empleo y producir una sociedad más cohesionada. El nuevo concepto ampliado, acuñado por Yúdice (2002) como el "recurso de la cultura," se puede apreciar en el siguiente diagrama (confeccionado por Yúdice y Durán como parte del trabajo de la Asociación Cultural InCorpore, que dirigen):

SECTORES Y SUBSECTORES DE LA ECONOMÍA CREATIVA
(George Yúdice y Sylvie Durán para Incorpore)



Cada vez más se dan convergencias entre las artes, las industrias culturales, las industrias de entretenimiento, las prácticas corporales y performáticas, etc. Lo cual obliga al investigador a una metodología transdisciplinaria. Y la economía figura con mayor importancia, pues la cultura, entendida como se representa en el diagrama, contribuye entre un 5 y 9% al producto interno bruto de las naciones, superando en muchos casos todas las industrias, menos el turismo y la biotecnología. En México las IPDA o industrias basadas en los derechos de propiedad intelectual, contribuyen 6.7% al PIB (Piedras). Y si se suma esa parte del turismo que corresponde a la cultura (museos, visitas a culturas autóctonas, compra de artesanías, etc.), el sector cultural ocupa el primer o segundo lugar en la economía.

Volveremos sobre este nuevo paradigma, pero cabe ahondar en el modelo anterior, que se refiere a la consolidación de naciones modernas. Antes de esta consolidación cultural, que por lo general se plasma como proyecto en los años veinte, los países latinoamericanos ya habían pasado por la política cultural por defecto de los colonizadores: imposición del español o el portugués, cristianización y jerarquización racial. Si bien el caso mexicano no es típico de los otros países de la región, cabe ilustrar a la política cultural con él porque es el que más aportó a la creación de una identidad nacional mediante la institucionalización y altísimas cifras de financiamiento, lo que Octavio Paz alguna vez llamara el "ogro filantrópico".

La reconstrucción de la historia fue el principal vehículo utilizado por México para establecer una nueva identidad nacional más inclusiva cuando rompió con el legado decimonónico y poscolonial. La Constitución Mexicana de 1917 anunciaba un nuevo proyecto nacional de educación masiva con el propósito de poner en marcha la economía, incorporar a las masas y crear una numerosa clase media educada y nacionalista, capaz de resistir el poder de los caudillos y de las oligarquías nacionales y extranjeras. Los proyectos educativo-culturales incluían la expresión artística del movimiento muralista, identificado con los tres grandes: Diego Rivera, José Clemente Orozco y David Alfaro Siqueiros. El muralismo confirió al rostro público de México fuertes rasgos indigenistas. El movimiento fue creado por José Vasconcelos, a quien los presidentes Huerta y Obregón designaron como director del Departamento Universitario de Bellas Artes, que comprendía la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes (posteriormente la Secretaría de Educación Pública). La política cultural y educativa se intensificó y se institucionalizó más tarde en la década de 1930, bajo la presidencia populista de Lázaro Cárdenas, cuyas principales prioridades eran la incorporación de las poblaciones indígenas, la expansión de la educación artística, la defensa del patrimonio nacional y la regulación de la industria cinematográfica (Johnson: 136). Este proyecto de identidad nacional se fue fortaleciendo a lo largo de los años, con la creación del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México (1939), el Instituto Nacional de Bellas Artes (1946) y el Museo Nacional de Antropología (1964), que culmina el proceso de articulación nacional, uniendo el pasado grandioso a la modernidad actual. El resultado de esta enorme labor promovida por el Estado son las 6 600 bibliotecas y los 1 058 museos de antropología, historia y arte y por añadidura la administración de un vasto patrimonio que consiste en más de 200 000 sitios arqueológicos y 80 000 monumentos históricos y artísticos (Cervantes Barba).

Esta vasta institucionalidad pasa por varias transformaciones que le dan un carácter muy especial en el contexto de América. La primera es el cuestionamiento de los conceptos y divisiones tradicionales de la gestión cultural a partir de la antropología mexicana a fines de los años setenta y comienzos de los ochenta: arte, cultura tradicional (folclor, cultura popular) y patrimonio (tangible). Con la creación de la Dirección General de Culturas Populares (1978) bajo Rodolfo Stavenhagen se pluralizó lo tradicional; con la creación del Museo Nacional de Culturas Populares (1982) y de la primera Convocatoria del Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC, 1989) bajo Guillermo Bonfil Batalla se enfrentó la gestión al "control cultural" de la institucionalidad; y con la creación del Programa Nacional de Formación de Promotores Culturales (1984) se inició la

capacitación de gestores. Acaso la reflexión que mejor planteó la necesidad de ir más allá de esta tríada conceptual restringida de la cultura es el libro *Culturas híbridas* (1989) de García Canclini: en él vemos cómo se cruzan culturas populares con cultas y con las industrias culturales. Pero, como veremos luego, esta apertura todavía dista de la mayor ampliación de lo que se entiende por cultura, que no se dará en México y en el resto de América Latina sino hasta que se sientan los efectos del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y la globalización. Y esta mayor ampliación tiene importantes repercusiones para la manera en que se concibe el desarrollo.

Como indica Cervantes Barba, este subsector cultural, consolidado en los años ochenta de manera dependiente de la Secretaría de Educación Pública, también recibió la impronta modernizadora y reformadora de las políticas de desarrollo y descentralización de UNESCO. Y, desde luego, hay que tener en cuenta la acción reestructurante del nuevo modelo económico que México fue obligado a adoptar frente a la crisis económica desatada por la deuda externa en 1982. Con el gobierno de Salinas, se sentaron las bases para entrar en el TLCAN, el contexto que llevaría a México de una economía protegida por el Estado a la desregulación, la privatización, la apertura a la sociedad civil y al libre mercado y otras armonizaciones con las políticas económicas estadunidenses.

En el campo de la cultura, la creación del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) en 1988, como órgano coordinador de la vasta institucionalidad mexicana, tuvo el propósito, según su entonces presidente Rafael Tovar y de Teresa, de servir de "puente […] entre los creadores y la sociedad". Y si bien se volcó a la descentralización de las instituciones culturales y se abrió a la iniciativa privada mediante la creación del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (FONCA), no obstante el actor principal de la gestión cultural siguió siendo el Estado. El desarrollo de la gestión cultural en los años noventa es impresionante: se crearon "la red nacional de bibliotecas, la red de museos institucionales y comunitarios, programas de fomento a la lectura, actividades diversas en teatros, auditorios y plazas, talleres en casas de cultura y casas del pueblo, innumerables concursos, festivales y programas de animación cultural, de fomento y difusión de las culturas populares e indígenas, educación artística, becas al extranjero, circuitos artísticos regionales, nuevas y mejores formas de utilización de los medios de comunicación masiva, estímulos a la producción cinematográfica y cooperación internacional" (MacGregor).

Podría argüirse que el énfasis que se puso en la gestión y promoción de la cultura mexicana no sólo respondía al llamado a un nuevo interés por la comunidad y la sociedad civil, sino que también tenía el propósito de mitigar el temor ante la probable pérdida de soberanía ocasionada por el tratado. Es justamente eso lo que se entiende del libro *Modernización y política cultural: una visión de la modernización de México* (1994) de Tovar y de Teresa: "la solidez de nuestra cultura constituye el sustrato de nuestra identidad […] y el baluarte de nuestra soberanía" (17). De hecho, las megaexposiciones de la política cultural internacional en el sexenio de Salinas usaban el baluarte de la identidad para alcanzar el éxito en un mundo globalizado, como argumenta Tovar y de Teresa (19-20). Según él, se necesitaba un "retorno a las raíces" culturales como "punto de referencia único e insustituible para asumir los cambios (desregulación comercial, la liberalización política y la descentralización institucional) de un modo que no ponga en peligro nuestra identidad nacional" (12-13).

La politóloga Stephanie Golob (2003) ofrece una teoría de transición entre el proteccionismo y el libre mercado que parece explicar convincentemente la manera en que Mulroney en Canadá y Salinas en México lograron encaminar a sus países al TLCAN a pesar de un legado nacionalista pronunciado en ambos entornos. Según ella, un choque externo –como la recesión estadounidense a principios de los años ochenta que afectó a ambos países y la concomitante crisis de la deuda externa que sacudió la economía mexicana– requiere un cambio de modelo, y como este cambio tiene repercusiones profundas en toda la sociedad, se requiere de un discurso-puente legitimador que sirva de amortiguador simbólico. Golob explica que todo régimen económico está

siempre anclado en una construcción de identidad nacional y que el viraje requiere de esfuerzos discursivos para mitigar el desarraigo y las concomitantes protestas ante el cambio. Tanto Mulroney como Salinas confeccionaron un discurso que equiparaba integración continental con mayor seguridad nacional, salvaguardando, según ellos, un pasado nacional y no traicionándolo como los críticos argumentaban. En ambos casos, además, la cultura fue un componente importante de ese discurso-puente, pero de manera muy diferente. Para Salinas, muchos siglos de vigor cultural mantendrían la autonomía de México cuando éste ascendiera al bloque del primer mundo con el TLCAN. No había que temer que la integración debilitara la identidad nacional porque el legado cultural era tan indestructible como los templos aztecas. Los canadienses optaron por una defensa de su cultura mediante el dispositivo de la "excepción cultural" en el tratado, pues la diferencia entre su cultura y la estadunidense necesitaba del apoyo de la protección de las industrias culturales, tan susceptibles de ser arrolladas por las del vecino del sur. En ambos casos la cultura fungió como baluarte para los promotores del TLCAN.

Las protestas contra el TLCAN y sus políticas culturales internacionales (*v.gr.*, la megaexposición "México: Los esplendores de treinta siglos", que según Paz ["Power": 19] conciliaba la "otredad" del pasado mexicano con el futuro de su modernidad) y la irrupción del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional al inicio del TLCAN, se añadieron a otros serios cuestionamientos de parte de antropólogos y otros que habían procurado abrir alternativas al uso ideológico de la política cultural: Bonfil Batalla, García Canclini, Valenzuela Arce, Monsiváis y otros. Éstos publicaron en 1992 un análisis de los posibles efectos del libre comercio en la educación y la cultura. Cuestionaron la participación en el tratado cuyo único efecto, al menos en el plano cultural, consistía en intensificar un *ethos* consumista en la minoría que disponía de medios suficientes y en excluir, de los entonces 85 millones de mexicanos, a 17 millones que vivían por debajo de la línea oficial de la pobreza y a otros 30 millones que se hallaban en el umbral (Monsiváis, "De la cultura" en Guevara Niebla: 194). Acogieron con suma cautela la descentralización de la cultura mexicana y, además, pusieron en tela de juicio las condiciones neoliberales bajo las cuales los medios masivos privados y transnacionales estaban sentando las bases de una nueva formación cultural.

El TLCAN es fundamental para entender el enorme viraje en el concepto de cultura. Obligó a los artistas, investigadores e intelectuales interesados en la cultura a tener en cuenta que el objetivo del desarrollo tenía un doble o triple sentido –matriz de identidad, factor de cohesión social, activo económico– al poner la cultura a su centro, como recomendaban tanto UNESCO como Banco Mundial. James D. Wolfensohn, presidente del Banco Mundial, lideró la tendencia de los bancos multilaterales de desarrollo a incluir la cultura como catalizador del desarrollo humano. Para Wolfensohn, una "perspectiva holística del desarrollo" debe promover la capacidad de acción (empoderamiento) de los pobres de manera que puedan contar con los recursos sociales y humanos que les permita aguantar "el trauma y la pérdida", detener la "desconexión social", "mantener la autoestima" y a la vez generar recursos materiales. "La cultura material y la cultura expresiva son recursos desestimados en los países en vías de desarrollo. Pero pueden generar ingresos mediante el turismo, las artesanías y otras actividades culturales" (World Bank: 11). "El patrimonio genera valor. Parte de nuestro desafío conjunto es analizar los retornos locales y nacionales para inversiones que restauran y derivan valor del patrimonio cultural, trátese de edificios y monumentos o de la expresión cultural viva como la música, el teatro y las artesanías indígenas" (World Bank: 13).

Pero en lugar de potenciar a los creadores culturales, el TLCAN tuvo nefastos efectos. Eduardo Nivón observó tres grandes transformaciones generales, todas negativas: 1] la pérdida del dinamismo industrial; 2] la reorientación hacia actividades financieras, comerciales y de servicios y, 3] la profundización de la desigualdad, ya que el TLCAN no generó beneficios equitativos para todas las regiones y, además, tres efectos específicos en el campo cultural: 1] la competencia de la iniciativa privada con el Estado en la producción de bienes culturales y el concomi-

tante predominio de la cultura privada a domicilio; 2] la entrada más acelerada y menos regulada de los grandes consorcios globales y su oferta cultural en el territorio nacional; y 3] la reducción de la presencia del Estado en la "disposición de normas, apoyos en infraestructura y subsidios" (Nivón Bolán).

Hoy en día, los creadores y gestores culturales, y muchos intelectuales, piden que se renegocien ciertos aspectos del TLCAN, sobre todo aquellos que dificultarían que el Estado subsidie a la cultura mexicana. Ya no se busca una excepción cultural que exima sólo lo mexicano de las leyes de comercio; más bien México, como casi todo el resto de América Latina, ha firmado un Convenio para la Diversidad Cultural que pone el acceso de culturas a entornos propios e internacionales antes de la rentabilidad económica. Lo que los grandes consorcios y las instituciones que apoyan sus causas ponen en peligro es la diversidad de expresiones. De ahí que cada vez más se esté buscando fortalecer la diversidad mediante el fortalecimiento de MIPYMES (micro, pequeñas y medianas empresas), que son las que producen fonogramas o películas o libros que las *majors* no se arriesgarían a lanzar al mercado. La política cultural ya no trata sólo de identidad nacional, sino de identidades, que a su vez están vinculadas al sector productivo y a la legislación respecto a bienes y servicios a escala nacional e internacional.

OBRAS DE CONSULTA. Cervantes Barba, Cecilia, "Política cultural y ¿nuevos movimientos culturales en México?", ponencia presentada en la mesa "Hegemonía cultural en América Latina" para el Congreso de la Latin American Studies Association, Las Vegas, Nevada, 8 de octubre de 2004; Getino, Octavio, "Aproximación a un estudio de las industrias culturales en el Mercosur (incidencia económica, social y cultural para la integración regional)", ensayo presentado en el Seminario Internacional "Importancia y Proyección del Mercosur Cultural con miras a la Integración", Santiago de Chile, 3-5 de mayo de 2001, <http://www.campus-oei.org/cultura/getino.htm>; Golob, Stephanie R., "Beyond the Policy Frontier: Canada, Mexico, and the Ideological Origins of NAFTA", *World Politics*, núm. 55.3, 2003, pp. 361-398, <http://muse.jhu.edu/Journals/world_politics/v055/55.3golob.html>; Guevara Niebla, Gilberto y Néstor García Canclini (comps.), *La educación y la cultura ante el Tratado de Libre Comercio*, México, Nueva Imagen, 1992; Johnson, Randal, "Film Policy in Latin America", en Albert Moran (ed.), *Film Policy: International, National and Regional Perspectives*, Londres, Routledge, 1996, pp. 128-147; MacGregor, José Antonio, "El Promotor Cultural del Nuevo Siglo", México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, s/f; <http://vinculacion.conaculta.gob.mx/capacitacioncultural/23420c.html>, consulta enero de 2002; Monsiváis, Carlos, "De la cultura mexicana en vísperas del Tratado de Libre Comercio", en Gilberto Guevara Niebla y Néstor García Canclini (comps.), *La educación y la cultura ante el Tratado de Libre Comercio*, México, Nueva Imagen, 1992, pp. 190-209; Nivón Bolán, Eduardo, "Cultura e integración económica. México a siete años del Tratado de Libre Comercio", *Pensar Iberoamérica: Revista de Cultura*, núm. 2, octubre 2002-enero 2003 <http://www.campus-oei.org/pensariberoamerica/ric02a02.htm>, consulta 2 de octubre de 2002; Paz, Octavio, "The Power of Ancient Mexican Art", *New York Review of Books*, 6 de diciembre de 1990, p. 1821; Piedras, Ernesto, *¿Cuánto vale la cultura? La contribución económica de las industrias protegidas por el derecho de autor en México*, México, CONACULTA, 2004; Saunders, Frances Stonor, *Cultural Cold War: The CIA and the World of Arts and Letters*, Nueva York, The New Press, 1999 [*La CIA y la guerra fría cultural* (trad. Rafael Fontes), Madrid, Debate, 2001]; Tovar y de Teresa, Rafael, *Modernización y política cultural: una visión de la modernización de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994; World Bank, *Culture Counts: Financing, Resources, and the Economics of Culture in Sustainable Development. Proceedings of the Conference*; Washington, D. C., 1999, <http://WBLN0018.Worldbank.org/Networks>.

[GEORGE YÚDICE]

poscolonialismo

Entre los términos más debatidos en los estudios culturales latinoamericanos, en los últimos veinticinco años, figura el del poscolonialismo, en parte por su manufactura en lengua inglesa pero también por su des-

fase histórico. En ambos casos se han dado malentendidos que en esta entrada quisiéramos tornar productivos. La crítica latinoamericana se ha preguntado sobre la aplicabilidad de poscolonialismo al considerar que los objetos de estudio y las realidades poscoloniales en los países africanos, asiáticos y oceánicos tienen poco que ver con lo latinoamericano dado que la mayor parte de los países de América Latina lograron su independencia a principios del siglo XIX, precisamente cuando se consolidan los proyectos imperiales en África, Asia y Oceanía. En cuanto a la lengua inglesa también se ha visto con recelo que el proyecto de los estudios poscoloniales se haya exportado de la academia norteamericana, y en menor grado británica. Paradójicamente, uno de los temas que con más rigor se ha tratado en los estudios poscoloniales es el de la exportación y traducción de ideas forjadas en las antiguas metrópolis imperiales. Obsérvese que el "pos" no indica un momento en el que ya se ha superado el colonialismo sino la toma de conciencia de las continuidades y legados coloniales aun siglos posteriores a las independencias políticas.

Aun cuando podemos datar el origen de los estudios poscoloniales con el libro *Orientalismo* de Edward Said, la nueva realidad postcolonial, tanto de carácter histórico como intelectual, tiene un origen en los discursos anticoloniales que acompañan a las nuevas naciones independientes después de la segunda guerra mundial. Los trabajos de Albert Memmi, Aimé Césaire, Amilcar Cabral, C. L. R. James y Frantz Fanon, por sólo mencionar los más importantes, anticipan a la crítica que emerge durante los años ochenta en Inglaterra y Estados Unidos. Debemos recordar que estos críticos tuvieron una recepción productiva en América Latina en los años posteriores a la Revolución cubana de 1959. Sería un error, sin embargo, olvidar los antecedentes y las contribuciones de intelectuales latinoamericanos de la magnitud de José Carlos Mariátegui, quien en los años veinte del siglo pasado ya planteaba la necesidad de pensar el lugar de las culturas indígenas en las luchas de corte marxista. A diferencia de esta generación de intelectuales íntimamente ligados a las luchas de liberación nacional, la crítica de los años ochenta es primordialmente de corte académico, sin embargo, comparten con la primera una preocupación por las continuidades de los pasados coloniales en los presentes poscoloniales. De ahí que el proyecto sea de una descolonización de la cultura y el saber académico.

La conferencia sobre "Europa y sus otros" (*Europe and Its Others*) en la Universidad de Essex, Inglaterra, en 1984, constituyó un primer momento en el que se planteó el proyecto poscolonial en el ámbito académico. Entre los participantes figuraron Edward Said, Gayatri Spivak, Homi Bhabha, Peter Hulme, Talal Asad, y, en el área de los estudios culturales latinoamericanos, Gordon Brotherston, Doris Sommer y José Rabasa. Las actas del congreso reunieron las primeras formulaciones de textos que han venido a ser considerados fundacionales de los estudios poscoloniales y que han ejercido una profunda influencia en una amplia gama de disciplinas académicas. Otra entrada de este diccionario examina el proyecto de los estudios subalternos cuyos trabajos y propuestas pueden muy bien ser entendidos dentro del poscolonialismo, tales como el ensayo de Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" (¿Puede el subalterno hablar?), y la obra de los historiadores Ranajit Guha, Dipesh Chakravarty y Partha Chatterjee, entre otros. La distinción entre estudios subalternos y poscoloniales es *académica*, ya que con frecuencia encontramos a los mismo autores escribiendo sobre una u otra modalidad, y aun en un mismo ensayo; sin embargo, esta distinción en un diccionario de los estudios culturales latinoamericanos es pertinente dado el proyecto de crear un grupo dedicado a los estudios subalternos latinoamericanos. La entrada sobre los estudios subalternos dará razón de este grupo. Aquí se limita a indicar cuán tenue, si no arbitraria, puede ser la diferenciación.

Hoy en día, en el ámbito de América Latina, se habla de momentos poscoloniales para referirse a los Estados que surgen después de las guerras de independencia, denominación que aparenta tener un sentido transparente, sin embargo, debemos insistir en que esta periodización carece de rigor. Hablar de lo poscolonial como momento histórico se presta a equívocos y críticas que nos recuerdan que aun cuando los países en el "tercer mundo" han logra-

do su independencia formal de las antiguas metrópolis, las realidades socio-económicas y culturales frecuentemente reproducen estructuras coloniales bajo la modalidad del neocolonialismo. Habría que hacer la distinción entre poscolonialismo entendido como momento histórico (sea el que corresponda a las independencias formales del siglo XIX o a las del XX) y las articulaciones descolonizadoras de la critica poscolonial. En el caso de América Latina lo más común fue que las élites que se consolidaron después de las guerras de independencia constituyeran colonialismos internos que sometieron a las poblaciones indígenas y negras a procesos de marginalización y exclusión de una plena ciudadanía. El término poscolonial acarrea en el Estado "pos" la sombra y los fantasmas de los pasados coloniales. Pensar lo poscolonial, ya no como mero momento posterior a las independencias formales, implica tomar conciencia de las continuidades coloniales que acarrean inevitables legados lingüísticos, culturales y políticos. Los autores ya citados, que emergen de las luchas anticoloniales de mediados del siglo XX, son particularmente rigurosos en sus proyectos descolonizadores.

La crítica poscolonial que surge en los años ochenta se propone transformar el saber académico. El concepto del orientalismo de Said tuvo efectos globales en los estudios sobre África, Asia y Oceanía. Ya no se podría pensar, sin tomar conciencia de los orígenes imperialistas de las tradiciones intelectuales occidentales, directa o indirectamente imbricadas en el colonialismo, no sólo en el contexto de las antiguas metrópolis sino también en la exportación de los paradigmas a países como México, donde todavía está por escribirse la historia de los centros de estudios de África y Asia del Colegio de México. El concepto del orientalismo también ha servido para conceptualizar aspectos de la cultura latinoamericana que acompañan a los colonialismos internos. Pero más allá de las formulaciones específicamente "orientalistas", el libro de Said nos ofrece una aproximación al ejercicio del poder en los discursos coloniales.

La novedad de Said reside en la yuxtaposición del pensamiento de Michel Foucault, Antonio Gramsci y Frantz Fanon que le permite concebir el orientalismo ya no como una mera ideología que se podría superar a través de un desenmascaramiento, sino como un conjunto de prácticas y dispositivos discursivos que estructuran el mundo para una apropiación hegemónica. La problemática poscolonial en América Latina incluye tanto al imperialismo estadunidense como al pasado colonial que data de la invasión europea del siglo XVI. Más allá de una resistencia al influjo cultural, político y económico de Estados Unidos, la problemática poscolonial nos fuerza a concebir la hegemonía en el interior de la lengua española y de los hábitos culturales criollos, en las incorporaciones de las culturas indígenas precolombinas a los proyectos nacionalistas mexicanos y los racismos solapados que reproducen la servidumbre de los indígenas contemporáneos, en fin, en las teleologías de corte marxista que consignan a las culturas indígenas a un pasado sin futuro. Esto no quiere decir que la crítica poscolonial sea antimarxista sino que propone concepciones del marxismo críticas de las ortodoxias estalinistas.

En este sentido se puede considerar al movimiento zapatista de finales del siglo veinte (consideren los comunicados elaborados a partir del alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994) como poscolonial en tanto que sus articulaciones políticas y culturales asumen plena conciencia de la necesidad de incluir, más bien, de pensar los proyectos de transformación social desde los espacios indígenas. No se trata, por supuesto, de reducir el proyecto zapatista a la crítica del orientalismo de Said sino de trazar una práctica en la que el objetivo descolonizador del saber tiene no sólo igual sino aun mayor vigencia. El zapatismo no es, por supuesto, una practica académica, lo que no excluye que tenga lecciones para aquellos que teorizan desde la academia sobre América Latina (véase Mignolo, Rabasa en Lloyd y Lowe). Pero antes de mencionar algunas instancias de poscolonialismos latinoamericanos debemos precisar el concepto de *violencia epistémica* como ha sido elaborado por Gayatri Spivak.

En *¿Puede el subalterno hablar?* Spivak nos ofrece una formulación coherente y rigurosa sobre la violencia epistémica. Como ya lo precisa el título de su ensayo, Spivak

examina los límites de la representación del subalterno. Según Spivak la violencia epistémica se ejerce a partir de los criterios valorativos que excluyen el saber de los grupos subalternos y las mediaciones intelectuales sin las cuales el habla del subalterno no logra ser inteligible. Si bien la respuesta de Spivak es negativa, debemos observar que escribe contra la pretensión de que la comunicación del saber subalterno es directa y transparente. Es más, en el ensayo tiene igual importancia su repuesta negativa como la insistencia en que, "Al aprender a hablarle al (en vez de a escuchar al o a hablar por él) sujeto históricamente enmudecido de la mujer subalterna, el intelectual poscolonial *sistemáticamente* 'desaprende' el privilegio" (295 [cursivas en el original]). Más allá de este ensayo seminal, Spivak ha publicado una serie de libros entre los cuales se debe consultar *A Critique of Poscolonial Reason*.

En el contexto de los estudios culturales latinoamericanos la cuestión del habla del subalterno ha influido en las concepciones y los debates sobre el género testimonial. En este ensayo también ha resonado entre aquellos que estudian las formas mediante las cuales la historiografía colonial ejerce una *violencia epistémica* al constituir a las culturas indígenas bajo la rúbrica de superstición e idolatría, así como en la imposibilidad de que el historiador indígena pueda expresar un criterio de historia que no se subordine a las categorías de la historia occidental (véase Rabasa en Rodríguez).

En su formulación más elemental, los procesos de colonización marcan el pasaje a la historia en tanto que la incorporación a la iglesia católica se define como entrada a la historia universal. Esto no quiere decir que los misioneros y los burócratas españoles fueran tan torpes para no poder reconocer en la cultura indígena formas de escritura y memoria que manifiestan un sentido histórico, sino que la memoria indígena es histórica en la medida que se la constituye *para* la conformación de un orden colonial. Las cartografías, las genealogías y los anales, por tomar estos géneros como característicos de la historia indígena, asumen un carácter histórico a partir de su uso en esclarecimiento del lugar de las comunidades indígenas dentro del orden colonial. La perspectiva poscolonial que informa el concepto de violencia epistémica nos permite a su vez entender cómo los indígenas utilizan las categorías históricas coloniales para crear sus propios espacios y negociar lugares dentro de la administración y estructuras de poder coloniales. Este punto aparentemente contradiría la negativa de Spivak sobre el habla subalterna, ya que se asume una agencia en al habilidad de apropiarse de los conceptos históricos europeos. Sin embargo, en este hacerse la historia *propia* (tanto en el sentido de pertenencia como de "pulcritud" ideológica) se pierde el sentido de la memoria y la temporalidad indígenas. Es decir, la memoria y la temporalidad indígenas sólo son inteligibles a partir de procesos de traducción. Debemos observar que el concepto de subalternidad siempre es relativo a las estructuras de poder vigentes.

La cuestión sobre la aplicabilidad de la teoría poscolonial a la cultura latinoamericana carece de importancia cuando consideramos que es precisamente en la inaplicabilidad donde ha dado los resultados más productivos (véase Beverley, Mignolo, Rodríguez). No se trata de una mera aplicación servil de la teoría poscolonial, sino de crear espacios de debate en los cuales se toma conciencia de las diferencias que paradójicamente llevan a entender con más profundidad lo específicamente latinoamericano del colonialismo que se implementó en el siglo XVI. En el afán de negar la relevancia de la crítica poscolonial se ha llegado al extremo de negar que en América Latina –y en México en particular– se hubiera dado un proceso de colonización. Se pretende que nunca existió un imperialismo español, y se habla del virreinato en vez del periodo colonial. De ahí que se ignoren los debates y la producción rigurosa de teoría sobre la legitimidad del dominio español en América en el siglo XVI, que no es otra pregunta que la de la legitimidad de la usurpación de la soberanía de los pueblos indígenas.

Más allá de Francisco Vitoria, se debe citar el *De dominio infidelium et iure belli* del agustino Alonso de la Vera Cruz. Este tratado de Vera Cruz consiste en las conferencias que dictó con motivo de la inauguración de la Universidad de México, 1554-1555. Un acercamiento a la obra de Vera Cruz desde la teoría poscolonial nos lleva a la paradoja

de que la cuestión poscolonial tiene sus orígenes en México desde el siglo XVI, quizás desde el primer momento de la invasión española y la resistencia indígena. El texto de Vera Cruz –se debería también mencionar la obra de Bartolomé de las Casas– plantea la necesidad de crear un orden colonial justo y equitativo, en el que la riqueza debería ser redistribuida con la finalidad de promover el bien común. Ya quisiéramos tener en la práctica de los colonialismos internos en el siglo XX, el rigor y la lucidez de los argumentos de Vera Cruz en los que sustenta que si bien la invasión originaria fue ilegal e ilegítima, sería un error, si no un *imposible* el que España abandonara el Nuevo Mundo, al igual que sería un *imposible* pensar que de un plumazo se va a dejar de reproducir el colonialismo interno en nuestros días. Para Vera Cruz los líderes corruptos indígenas que venden tierras comunales sin consultar a las comunidades son tan problemáticos como los españoles que las compran o se las apropian a la fuerza, por medio del terror. En la toma de conciencia del hecho de que el ejercicio del poder colonial no se da en un mero esquema binario que opone al colonizador y al colonizado reside la profundidad de la teoría poscolonial que en le caso de México se remonta a la colonia.

La relación con la teoría poscolonial debe ser entendida como una calle de dos sentidos, en la que los críticos asiáticos, africanos y oceánicos aprendan algo sobre la implementación del colonialismo, los debates sobre el imperialismo y las prácticas de resistencia e insurgencia en América Latina. Estos debates y diálogos ya se han dado tanto en los estudios subalternos como poscoloniales (véase Ashcroft, Griffith y Tiffin, Rodríguez, Lloyd y Lowe). En el contexto europeo, el trabajo de David Lloyd sobre Irlanda tiene particular relevancia para una reflexión sobre lo popular-nacional en las luchas de liberación nacional. Las conversaciones han desembocado en publicaciones conjuntas tanto en español como en inglés. La circulación de los textos no carece de ironía ya que en ocasiones nos encontramos con intelectuales argentinos, de Tucumán en particular, que se vienen a enterar en un congreso en la Universidad de Pittsburgh de conversaciones con y traducciones de intelectuales hindúes en La Paz, Bolivia (véase Rivera Cusicanqui y Barragán, Kaliman en Rodríguez).

Observen que esta conversación se ha dado directamente entre la India y Bolivia sin la mediación de la academia norteamericana. Se concluye esta entrada con esta indicación geopolítica no por negar el poder que se pueda ejercer desde Estados Unidos cuando sus académicos exportan paradigmas intelectuales a América Latina, sino por insistir en que la dirección de los discursos se ha dado tanto de norte a sur como de sur a norte y de sur a sur. El trabajo de los intelectuales de otras latitudes ha tenido un impacto importante en la definición de los estudios culturales latinoamericanos de los últimos veinticinco años, pero el valor de las conversaciones ha residido sobretodo en el debate y en la articulación de las diferencias.

OBRAS DE CONSULTA. Ashcroft, Hill, Gareth Griffith y Helen Tiffin (eds.), *The Poscolonial Studies Reader*, Nueva York, Routledge, 2006; Chakravarty, Dipesh, *Provincializing Europe: Poscolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000; De Toro, Alfonso y Fernando de Toro, *El debate de la postcolonialidad en América Latina: una modernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 1999; Lloyd, David y Lisa Lowe (eds.), *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, Durham, Duke University Press, 1997; Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000 [*Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003]; Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán, *Debates Post Coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Editorial Historias, Ediciones Aruwiri y SEPHIS, 1997; Rodríguez, Ileana (ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos, estado, cultura, subalternidad*, Amsterdam, Rodopi, 2001; Spivak, Gayatri Chakraborty, *A Critique of Poscolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Massachussetts, 1999.

[JOSÉ RABASA]

posmemoria

Hacia mediados de los años ochenta, se instala el estudio de la memoria como un área importante dentro de los estudios culturales. Según Andreas Huyssen la preocupación por la memoria de las sociedades occidentales marca un importante giro de interés en el campo de la cultura, en contraste con el privilegio del futuro que era parte integral del discurso de la modernidad (21). Esta nueva atención a la memoria se diferencia del estudio tradicional del pasado, dentro de esquemas disciplinarios como la historia, en un aspecto fundamental: se privilegia la subjetividad y se intenta dar cuenta del momento en que la experiencia vivida se transforma en historia. Son centrales en este enfoque, consecuentemente, el testimonio, la historia oral y las celebraciones y recordaciones públicas. Muchos de los estudios se enfocan entonces en modos de performance memorialístico, en el paso de las historias individuales (*story*) a historias colectivas (*history*) y en la creación de monumentos de recordación de eventos traumáticos como el Holocausto y el terrorismo de Estado. Dentro de los estudios de la memoria se acuña, a fines de los años ochenta el término posmemoria para estudiar productos culturales que exploran la perdurabilidad de las experiencias traumáticas a través de las generaciones.

Posmemoria es un neologismo con una historia brevísima en los estudios culturales y más breve aún en el entorno latinoamericano. Se ha establecido, sin embargo, como eje de análisis en el estudio de producciones culturales en Estados Unidos y Europa y ha creado ya una polémica importante en los debates sobre el pasado reciente, la memoria y la creación de sitios de memoria en el Cono Sur.

La posmemoria surge en el campo de estudios sobre la memoria como un modo de dar cuenta de la perdurabilidad de los hechos traumáticos. Los dos autores que inauguran los estudios de la posmemoria son los estadunidenses Marianne Hirsch y James Young, ambos críticos literarios con especial interés en los estudios del Holocausto. A diferencia de los estudios de la memoria que se sitúan desde el principio como empresa interdisciplinaria, que se involucran tanto a cientistas sociales como a psicólogos, psicoanalistas y críticos culturales, el campo de la posmemoria está abocado principalmente al estudio de producciones culturales y a las mediaciones culturales de los procesos memorísticos. Su campo más fecundo es el estudio de la fotografía, el performance, el teatro y los sitios de memoria, o sea, aquellos espacios creados por las sociedades para ubicar geográficamente el recuerdo como los monumentos y los "antimonumentos".

La figura asociada más directamente con los estudios de la posmemoria es Marianne Hirsch, una crítica literaria nacida en Rumania en la inmediata postguerra, hija de sobrevivientes del Holocausto que emigró a los Estados Unidos a principios de los años sesenta. Después de una exitosa carrera en el campo de los estudios de la literatura francesa con un enfoque psicoanalítico y feminista, Hirsch se abocó al estudio de la posmemoria recuperando experiencias personales de infancia y leyendo el corpus de las producciones culturales sobre el Holocausto. El cambio de énfasis en la carrera de Hirsch está marcado por prácticas de los estudios culturales que a partir de los años ochenta, propician la inclusión de lo personal en el trabajo intelectual y amplían los *corpus* de estudio de los críticos literarios que ahora incluyen fotografía, cine, historieta y otros géneros. En su libro *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory* (1997), Hirsch acuña el término posmemoria para describir la experiencia de la llamada "segunda generación" o sea la generación de los hijos de los sobrevivientes del Holocausto. Hirsch define la posmemoria como: "una forma de memoria poderosa y muy particular porque su conexión con su objeto o fuente está mediado no por un recuerdo pero a través de una inversión emocional y una creación. Esto no quiere decir que la memoria no esté mediada, sino que está conectada más directamente al pasado. La posmemoria caracteriza la experiencia de aquéllos que crecen dominados por narrativas que precedieron su nacimiento, cuyas propias historias tardías son evacuadas por historias de la generación previa moldeadas por eventos traumáticos que no pueden ser entendidos o recreados. He desarrollado esta noción en relación a los hijos de sobrevivientes del Holocausto

pero creo que puede ser útil para describir otras experiencias de la segunda generación de eventos y experiencias culturales o colectivas traumáticas (22)."

Hirsch utiliza el modelo de la posmemoria para analizar una variedad de productos culturales como la historieta sobre el Holocausto *Maus* de Art Spiegelman, muestras de fotografía en Estados Unidos, imágenes de la maternidad en la fotografía, un proyecto de la revista *Life* y, en colaboración con Leo Spitzer, la vida cultural en la ciudad ucraniana de Czernowitz y la obra de la artista argentina Mirta Kupfernic.

James Young en *At Memory's Edge* se pregunta cómo "recordar" aquellos hechos que no se han experimentado directamente, cómo "recordar" lo que no se ha vivido. Young distingue "Recordar" de "recordar" para diferenciar el recuerdo de la experiencia vivida y el recuerdo de narraciones e imágenes ajenas y más remotas en el tiempo. Este segundo modo de recordar es, según Young, vicario. Young, como Hirsch fue formado en la crítica literaria. Considera que las marcas de los hechos traumáticos son intergeneracionales y que los efectos de determinados eventos pueden transmitirse culturalmente y marcar a toda una sociedad. Desde esta perspectiva, por ejemplo, toda la sociedad estadunidense podría considerarse una sociedad de posmemoria del Holocausto.

Tanto Hirsch como Young presentan el Holocausto como una experiencia hipermediada (Young: 45) que fue vivida como fenómeno socio-cultural mediático por una porción importante del mundo occidental a través de la fotografía, el cine, exposiciones de arte y programas televisivos. Se ha transformado en "pasado vicario" para muchos que no tuvieron ninguna experiencia personal directa o transmitida desde la generación anterior. Dice Young refiriéndose a la generación de artistas que crean lo que él define como un arte de la posmemoria: "Al representar el Holocausto como un pasado 'vicario', estos artistas insisten en mantener una frontera definida entre su trabajo y el testimonio de la generación de sus padres. Este trabajo reconoce la necesidad de los padres de dar testimonio de sus experiencias, aun de dejar el Holocausto atrás. Pero al iluminar la vicariedad de su experiencia con los eventos, la segunda generación se asegura de que su propia 'posmemoria' de los eventos se transforme en un proceso inconcluso y efímero, y no un modo de obtener respuestas definitivas a preguntas imposibles (2)."

La posmemoria se ocupa de la experiencia intersubjetiva de lo social como proceso. En principio, el sitio de la posmemoria es la familia pero se extiende el concepto para incluir procesos sociales más amplios de memorias retrospectivas. La utilización de los medios de comunicación para la creación de estas memorias colectivas es fundamental. Los académicos participan además de debates públicos sobre cómo producir espacios colectivos de conmemoración.

Como los estudios de la memoria, los de la posmemoria acompañan los movimientos sociales de descolonización y la hegemonización de un discurso de los derechos humanos, que en gran medida remplazó el discurso de la izquierda en la esfera pública en los últimos dos decenios del siglo xx. La memoria y la posmemoria son centrales en los debates sobre los movimientos de esclarecimiento de las violaciones de derechos humanos en Centro y Sudamérica, del fin del apartheid en Sudáfrica y del movimiento de derechos civiles en Estados Unidos. Tiene un ímpetu importante a partir de la revisión de la experiencia del Holocausto que tiene lugar en los años ochenta con la producción de la serie televisiva "Holocausto", la atención dedicada a los quincuagésimos aniversarios (del acceso de Hitler al poder, de la *Kristallnacht*, del desembarco en Normandía, etcétera).

La posmemoria se contextualiza en el marco de los estudios académicos autobiográficos que se imponen en departamentos de estudios de género y de etnicidad en Estados Unidos en las décadas de los setentas y ochentas, y está muy influida por el psicoanálisis y los estudios feministas. Se inserta dentro del trabajo de colectivos culturales feministas o influidos por el feminismo que comenzaron a ahondar en experiencias del trauma, muchas veces en conexión con historias familiares. Estas investigaciones combinan la rememoración del pasado familiar y el estudio de objetos culturales amparados por nuevos modos de realizar investigación académica que autorizan el uso de la primera persona. Gana ímpetu la idea de que "la

discusión sobre la memoria raras veces puede ser hecha desde afuera, sin comprometer a quien la hace, sin incorporar la subjetividad del/a investigador/a" (Jelin: 3).

La posmemoria no podría pensarse fuera de los estudios culturales y del desarrollo de diferentes disciplinas asociadas a la memoria en el campo de la psicología, como los estudios del trauma y las corrientes psicológicas que estudian las memorias recuperadas y su aplicación jurídica. El término posmemoria gana adeptos en programas universitarios trans e interdisciplinarios dedicados al estudio del trauma, la memoria y el conflicto en Estados Unidos y en Europa. En el centro del debate sobre la posmemoria está la conceptualización de la memoria cultural que según Mieke Bal ha "desplazado o subsumido los discursos de memoria individual (psicológica) y social" (vi). En este enfoque la memoria se presenta como un discurso cultural que funciona como nexo entre pasado, presente y futuro. El giro subjetivo es fundamental para el desarrollo de la idea de posmemoria que define experiencias identitarias.

Los críticos que usan el término posmemoria sostienen que hay características específicas de la experiencia de las generaciones marcadas por un trauma que no vivieron, que no puede ser explicada exitosamente con el término memoria. A diferencia de la memoria que está conectada directamente al pasado, y que puede referirse a experiencias de todo tipo, la posmemoria se ocupa solamente de hechos traumáticos cuya perdurabilidad emocional marca las generaciones subsiguientes a los que experimentaron. En el caso de experiencias traumáticas, entonces, se usa el término "memoria" para referirse a la experiencia y la producción cultural de quienes fueron víctimas, perpetradores o testigos de un hecho traumático, mientras que la posmemoria se enfoca en los registros culturales producidos por quienes crecen a la sombra de estos recuerdos. Estos casos pueden referirse a quienes son descendientes directos de víctimas, perpetradores o testigos o a quienes crecieron en una sociedad atravesada por el trauma pero que no lo vivieron directamente. Por ejemplo, en el caso de los jóvenes que nacieron en la Argentina en el decenio de los setenta, se puede hablar de posmemoria para analizar la producción de cineastas como Natalia Bruschtein, Albertina Carri y María Inés Roqué, hijas de militantes políticos desaparecidos; pero también como lo ha hecho Susana Kaiser para describir el discurso de jóvenes en cuyas familias no hubo experiencias directas de la represión.

El uso del término posmemoria se ha comenzado a extender más allá de los estudios del Holocausto. Dentro de los estudios estadunidenses, hay investigación sobre la posmemoria en experiencias de la esclavitud y la segregación. Se ha utilizado el concepto también para hablar de la situación poscolonial africana, caribeña y del sudeste asiático. Algunos autores utilizan este término para hablar de espacios geográficos con memorias múltiples como es el caso de Palestina/Israel o de India/Pakistán. La posmemoria también ha sido utilizado para hablar de otros genocidios como el armenio y para analizar fotografías y diarios personales en textos que analizan experiencias migratorias.

En el ámbito latinoamericano, el estudio de la posmemoria ingresa, en principio, en el campo de los estudios del Holocausto para describir producciones culturales que exploran la experiencia de sobrevivientes del nazismo en Argentina (Szurmuk) y en Bolivia (Spitzer). El término se ha extendido para referirse a los hijos de desaparecidos y de la segunda generación nacida después del final de las dictaduras. Nerea Arruti y Ana Forcinito, entre otros, han utilizado el término, para tratar productos culturales de Argentina, Chile y Uruguay. Francine A'ness utiliza el término posmemoria en cuanto recuerdo intersubjetivo para referirse a prácticas memorísticas en Perú como el performance del grupo teatral Yuyachkani y la organización de comités de la verdad en los Andes. En diferentes encuentros académicos se ha especulado sobre la posibilidad de utilizar el término para situaciones como la conquista, las herencias culturales indígenas y las matanzas de comunidades indígenas en América Central durante los años setenta y ochenta. No hay, sin embargo, estudios publicados en ese sentido. La utilización metodológica del término posmemoria es mucho más evidente en el análisis de productos visuales como lo demuestran recientes análisis del trabajo de instalación de

Marcelo Brodsky (Arruti, 2007) y de la película *Garage Olimpo*. También se han realizado interesantes estudios de rescate comunitario, utilizando historias de vida, para reconstruir experiencias migratorias como es el caso del proyecto de Mirta Zaida Lobato y Daniel James sobre la comunidad ucraniana en la localidad bonaerense de Berisso en Argentina

Sorprendentemente este término que no ha tenido aún mucha difusión en América Latina, ya ha sido puesto en cuestión por la crítica cultural argentina Beatriz Sarlo, quien considera que las obras escritas sobre posmemoria representan un gesto teórico que "parece entonces más amplio que necesario" (152). Según Sarlo, la necesidad de crear un nuevo término no está justificada. ¿Cuál es la necesidad, se pregunta, de acuñar un término cuyo significado ocuparía el mismo espacio semántico que otros términos como recuerdo o memoria? Toda memoria del pasado es mediada y también vicaria, argumenta la autora, quien critica la dimensión subjetiva de la posmemoria. La crítica de Sarlo está incluída dentro de una más general a lo que Sarlo llama "el giro subjetivo", o sea, el espacio otorgado a lo subjetivo y personal, dentro la investigación académica, a través de la historia oral y el testimonio que según Sarlo despolitizan la memoria.

Un caso muy ilustrativo de cómo funciona el debate sobre la posmemoria es el que rodea a la película *Los rubios*, de la joven directora Albertina Carri, en el que se realiza una exploración subjetiva de lo que significa para la directora haber crecido como hija de desaparecidos. Usando técnicas experimentales, Carri va reconstruyendo la historia de la desaparición de sus padres y de cómo ella como hija va articulando una subjetividad en su ausencia. Sin duda, la película es un ejercicio de posmemoria que, como indica Young, no intenta ser una reconstrucción histórica sino una simulación de la pérdida (92). Los debates posteriores cuestionaron la posición de la subjetividad de Carri en la película, acusándola de narcisista y de apolítica, utilizando dos ejes de crítica fundamental: el postulado de que lo político se debe articular desde lo colectivo o por el contrario desde lo creativo y ficcional sin acudir a lo testimonial. Sarlo propone la literatura o el arte experimental, por un lado, o el texto académico, por otro, como respuestas culturales adecuadas para el registro de la memoria reciente.

La posmemoria como término crítico utilizado para estudiar y entender experiencias traumáticas del siglo xx ya ha ganado un lugar en los estudios culturales europeos y estadunidenses. Como fenómeno de fin de siglo xx y testimonio de los esfuerzos para dar cuenta de un corpus cada vez más amplio de productos culturales, es un término que ha inspirado nuevos modos de concebir la relación entre cultura, sociedad y subjetividad. Queda por ver si en América Latina el concepto será adoptado o rechazado y si demostrará su utilidad en el debate sobre los papeles de la memoria, el duelo y la articulación del futuro, en experiencias traumáticas recientes como fueron las dictaduras de los años setenta y ochenta, los masivos desplazamientos de poblaciones indígenas y los fenómenos migratorios.

OBRAS DE CONSULTA. A'ness, Francine, "Resisting Amnesia: Yuyachkani, Performance, and the Postwar Reconstruction of Peru", *Theater Journal*, vol. 56, núm. 3, 2004, pp. 395-414; Arruti, Nerea, "Tracing the Past: Marcelo Brodsky's Photography as Memory Art", *Paragraph*, vol. 30, núm. 1, 2007, pp. 101-120; Bal, Mieke, Jonathan Crewe y Leo Spitzer, *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*, Hanover/Londres, University Press of New England, 1999; Bruschtein, Natalia, *Encontrando a Víctor*, México, Centro de Capacitación Cinematográfica, 2005; Carri, Albertina (directora y guionista), *Los rubios*, 2003, <www.elamante.com>; Forcinito, Ana, "Narración, testimonio y memorias sobrevivientes: hacia la posmemoria en la posdictadura uruguaya", *Letras Femeninas,* vol. 32, núm. 2, 2006, pp. 197-220; Hirsch, Marianne, *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1997; Huyssen, Andreas, "Present Pasts: Media, Politics, Amnesia", *Public Culture*, vol. 12, 2000, pp. 21-39; James, Daniel y Mirta Zaida Lobato, "Family Photos, Oral Narratives, and Identity Formation: The Ukranians of Berisso", *Hispanic American Historical Review*, vol. 84, núm. 1, 2004, pp. 5-36; Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria,* Buenos Aires y Madrid, Siglo XXI Editores,

2002; Kaiser, Susana, *Postmemories of Terror: A New Generation Copes with the Legacies of the Dirty War*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2005; Nouzeilles, Gabriela, "Postmemory, Cinema and the Future of the Past in Albertina Carri's *Los rubios*", *Journal of Latin American Cultural Studies* 14: 3, 2005, pp. 263-278; Roqué, María Inés, *Papá Iván*, México, Centro de Capacitación Cinematográfica, 2004; Sarlo, Beatriz, *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo de una discusión*, Buenos Aires-México, Siglo XXI Editores, 2005; Spiegelman, Art, *Maus: A Survivor's Tale*, Nueva York, Pantheon, 1986 [*Maus*, Buenos Aires, Muchnik y Norma, 1986]; Szurmuk, Mónica, "Voces y susurros en la literatura de la postdictadura argentina: Reina Roffé y Sergio Chejfec", en Ana Rosa Domenella, Luz Elena Gutiérrez de Velasco y Graciela Martínez Zalce (eds.), *Escrituras en contraste: Masculino/Femenino II*, México, Aldus, CONACYT, UAM, 2005, pp. 79-97; Young, James E., *At Memory's Edge: After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2002.

[MÓNICA SZURMUK]

posmodernidad

Desde este territorio heterogéneo y múltiple que es América Latina, marcado por la desigualdad, la violencia, la injusticia; territorio en el que el 40.6% de la población vive en condiciones de pobreza y de ellos el 16% lo hace en la indigencia (datos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe de Naciones Unidas o CEPAL) conviviendo con algunos de los hombres más ricos del planeta; territorio de tiempos diversos y deseos (des)encontrados, pensar la relación modernidad/posmodernidad trasciende los límites de lo teórico-académico y se instala en el espacio de lo político. Tensión de saberes que arman una trama para aprehender la realidad –social, estética, analítica–, buscando descentrar al sujeto hegemónico. El discurso construido desde la periferia recicla restos de las voces de las metrópolis y los suma a su propia voz, inventando así un derrotero particular; viaje iniciático desde la transgresión y la revuelta. Sólo de este modo puede tener sentido repensar conceptos y pugnas.

A partir de un proyecto modernizador inacabado y de una posmodernidad –contradictoria ella misma– que no terminó de instalarse, el espacio crítico latinoamericano busca su rostro en el "espejo trizado" del desencuentro (Brunner, *Un espejo trizado*). Y sin embargo, la reflexión no es nueva para este continente. "El hecho de que las distintas etapas de la modernidad […] no hayan podido acontecer entre nosotros, sino como modernidad en crisis, hace del actual debate de una sensibilidad posmoderna, una suerte de experiencia de vieja data en la crónica latinoamericana" (Casullo, "Posmodernidad de los orígenes": 95). La discusión alude a nuestra propia "realidad", así como al estatus que ¿nos corresponde?, ¿nos adjudican?, ¿construimos? dentro del mercado de producción e intercambio de conocimiento. Pensar entonces la relación modernidad/posmodernidad es volver a poner en escena una reivindicación que reclama la periferia como lugar privilegiado de enunciación, releyendo acuerdos, figuras y tensiones para construir, desde ahí, un discurso fragmentado no por falla sino por horror a una totalidad autorizada/autoritaria excluyente.

Por eso algunos hablan de un "posmodernismo *avant la lettre*", o de una "modernidad periférica" que remite a la heterogeneidad cultural de nuestro continente. En este sentido, y como lo plantea Nelly Richard, una de las protagonistas principales del debate, "La posmodernidad no es lo que linealmente viene después de la modernidad […] sino el pretexto coyuntural para su relectura desde la sospecha que históricamente pesa sobre las articulaciones cognoscitivas e instrumentales de su diseño universal" ("Latinoamérica": 16).

Se puede releer, entonces, desde la sospecha, diseñando los trazos de una cartografía que con sus desigualdades, altisonancias, ruinas y proyectos, dibuje finalmente, como en el cuento de Borges, nuestro propio rostro.

¿De qué hablamos realmente cuando hablamos de posmodernidad? ¿De un pliegue más de la modernidad o de un verdadero "cambio de época"? ¿Estamos ante el fin de la modernidad o sólo ante una "vuelta de tuerca" sobre sí misma? ¿El prefijo pos indica una marca temporal? ¿O una nueva forma de concebir la realidad?

¿Cómo y desde dónde leer (lejos de las pretensiones de "objetividad" de decenios anteriores, se trata de hacer evidentes las condiciones de enunciación y de reflexionar acerca de su impronta en la lectura de los discursos sociales y culturales) la crítica radical que la posmodernidad le hace al proyecto moderno, cuando la modernidad tiene, como una de sus características fundamentales, la reflexión sobre sí misma, la autocrítica? ¿Plantea la posmodernidad un cambio de episteme?

Para adentrarnos en este campo de reflexión es preciso partir del análisis, aunque sea somero, de la modernidad, considerando que tanto modernidad como posmodernidad son conceptos complejos y heteróclitos.

Un primer acercamiento nos permite pensar a la modernidad como el legado del proyecto racionalista ilustrado del siglo XVIII. Se trata, como tal, de una "particular condición de la historia" (Casullo, Forster y Kaufman: 10) que surge a partir de la conciencia de estar viviendo un momento especial en el que el triunfo de la razón expresado en los descubrimientos científicos, los avances tecnológicos y la industrialización, garantizaría un destino de progreso para la humanidad. Estos términos –razón y progreso– serán el núcleo de la modernidad. La nueva época histórica se muestra también en la conciencia de que el mundo es sobre todo la representación que nos hacemos de él. Este nuevo modo de comprensión que abarca el yo, el mundo y la naturaleza surge en el quiebre de la representación del mundo regida por lo religioso. Así, el sitio que ocupaba Dios pasa a ocuparlo la Razón. Estamos en realidad ante un largo proceso histórico que cristaliza en el llamado "siglo de las luces"; será entonces cuando este proyecto –el Iluminismo, la Ilustración– sistematice los grandes paradigmas de la modernidad.

Son tres las esferas que organizan los saberes en el proyecto de la racionalidad ilustrada: la esfera cognitiva que corresponde a la ciencia; la esfera normativa, sitio de las problemáticas éticas y morales; y la esfera expresiva donde reinan el arte y la estética. Todas ellas convergen en el ideal del progreso. Es decir, la modernidad apuntaba al futuro, a un futuro utópico, como espacio de realización de estas tres esferas; es en este sentido un proceso esperanzador, que le otorga un sentido a la historia.

Jürgen Habermas es uno de los principales defensores contemporáneos del proyecto de la modernidad, y lo reivindica como proyecto de la razón. "Como camino de la *razón insatisfecha*, que es el legado más profundo de la crítica ilustrada: el criticarse y vigilarse a sí misma ("La modernidad": 17)."

La modernidad constituye una visión global del mundo, del yo, de la realidad, organizada en cuatro proyectos fundamentales: un *proyecto emancipador* que consiste en la secularización del conocimiento y la cultura; un *proyecto expansivo* a través del cual busca expandir el conocimiento y la posesión de la naturaleza; un *proyecto renovador* que implica la búsqueda de mejoramiento e innovación permanentes; y un *proyecto democratizador* vinculado sobre todo a la educación y a la difusión de los saberes (García Canclini, *Culturas híbridas*).

Esta propuesta enfrenta una de sus peores crisis a mediados del siglo XX, y a esa crisis podemos ponerle un nombre: Auschwitz. La Ilustración muestra, entonces, su lado "oscuro", como lo analizaron, entre otros, Theodor Adorno y Max Horkheimer en su libro llamado, precisamente, *Dialéctica del Iluminismo*. Con la segunda guerra mundial se entró a una etapa de descreimiento y crítica de aquella idea constitutiva de la modernidad como proceso emancipador; etapa que estará marcada por la puesta en cuestión de sus metarrelatos fundantes: democracia, revolución, progreso…

El mundo actual se encuentra, en realidad, frente a un panorama que muestra diversas crisis que van a determinar un quiebre en el proyecto moderno (Casullo, Forster y Kaufman: 196); entre las más significativas podemos señalar: crisis de reformulación del sistema capitalista, crisis del Estado de bienestar, crisis del proyecto político e ideológico alternativo al sistema capitalista, crisis de los sujetos sociales históricos, crisis de la sociedad del trabajo, crisis de las formas burguesas de la política. Frente a esto se consolida un neoliberalismo salvaje acompañado de una globalización económica y una mundialización cultural (Ortiz) que tienden a homogeneizar realidades, sujetos, mensajes, receptores, imágenes, deseos… conforme a los lineamientos del mercado.

De acuerdo con Jean François Lyotard estas crisis provocarán el quiebre de la modernidad y el surgimiento de la posmodernidad. Esta nueva escena histórica pareciera dominada por el simulacro, el consumo, el hedonismo, la falta de expectativas. "La modernidad, preñada de utopías, se dirigía hacia un futuro mejor. Nuestra época –desmantelada– se desembaraza de las utopías, reafirma el presente, rescata fragmentos del pasado y no se hace demasiadas ilusiones respecto del futuro" (Esther Díaz: 17).

De manera lúdica a pesar de su esquematismo, el siguiente cuadro propuesto por Ihab Hassan da una idea bastante acertada de las diferencias principales entre ambos conceptos (Hassan, traducción mía):

MODERNISMO	POSMODERNISMO
Forma (conjuntiva/ cerrada)	Antiforma (disyuntiva/abierta)
Propósito, intención	Juego
Diseño	Azar
Jerarquía	Anarquía
Objeto artístico acabado	Proceso, performance, happening
Presencia	Ausencia
Centro	Dispersión
Género/frontera	Texto/intertexto
Raíz/profundidad	Rizoma/superficie

E pur si muove… Pero es también la mirada de la posmodernidad la que ha propiciado la aparición en la escena de todo aquello que estaba vetado o cancelado por el sujeto racional hegemónico; han cobrado fuerza así diversas minorías postergadas. Aquellos que habían sido excluidos del proyecto moderno han hecho su aparición poniendo en cuestión al ser humano-masculino-heterosexual-occidental-blanco-racional de la modernidad; han surgido nuevas formas de participación política; han aparecido propuestas artísticas fuertes con lenguajes innovadores; se han roto fronteras creativas… En fin, este conglomerado de elementos convierte a lo que se ha dado en llamar posmodernidad, y que sin duda implica un cambio en la sensibilidad contemporánea, en un *collage* sumamente complejo, contradictorio y ambiguo en muchos sentidos. ¿De la pérdida de *la utopía* y al fragmentado caleidoscopio de *múltiples utopías*? ¿O de la utopía a la muerte de la historia?

El término "posmodernidad " ("posmodernismo", "condición posmoderna", "capitalismo tardío", "época posindustrial") comienza a ser utilizado en el campo de la crítica literaria por Irving Howe y Harry Levin, al final de los años cincuenta, para referirse a la decadencia del movimiento moderno. En los años sesenta, lo utilizaron críticos como Leslie Fiedler e Ihab Hassan, aunque sin coincidir en el significado del término. Es en los años setenta que el uso se generaliza, en referencia primero a la arquitectura y luego a la danza, el teatro, la pintura, el cine y la música. Esta noción es retomada por Julia Kristeva y Jean François Lyotard en Francia, y por Jürgen Habermas en Alemania (Huyssen, "Guía"). "A comienzos de los años ochenta, la constelación modernismo-posmodernismo en las artes y modernidad-posmodernidad en la teoría social se había convertido en uno de los espacios de mayor beligerancia de la vida intelectual en Occidente" ("Guía": 234).

Lo primero que se debe preguntar –escribe Hal Foster en su "Introducción" al ya clásico libro *The Anti-aesthetic: Essays on Postmodern Culture*– es si existe el llamado posmodernismo y, en caso afirmativo, qué significa. ¿Es un concepto o una práctica, una cuestión de estilo local, todo un nuevo periodo o fase económica? ¿Cuáles son sus formas, sus efectos, su lugar? ¿Estamos en verdad más allá de la era moderna, realmente en una época (digamos) posindustrial?

La idea de la posmodernidad surge básicamente del campo de las artes y de ciertas teorías críticas que ponen en cuestión la racionalidad hegemónica dominante. Si una de las características de la modernidad es fomentar su propia crítica, ¿no será la posmodernidad un discurso nacido en alguna de sus orillas?

Algunos autores señalan que el modernismo nació como un movimiento de oposición pero se convirtió rápidamente en "cultura oficial". Romper esta situación pareciera ser uno de los objetivos del arte ac-

tual. Sin embargo, es necesario considerar que las reflexiones sobre la posmodernidad no son iguales en el campo de la sociología y la historia de la ideas, que en lo referente a la estética; tampoco se refieren de manera homogénea a su propia problemática.

En la política cultural existe hoy una oposición básica entre un posmodernismo que se propone reconstruir el modernismo y oponerse al *statu quo*, y un posmodernismo que repudia al primero y elogia al segundo: un posmodernismo de resistencia y otro de reacción (11).

Sin duda esta idea, aunque dificulta el trabajo de caracterización del fenómeno posmoderno, rompe con cualquier pretensión de imponerle un esquema rígido y unívoco, y explica gran parte de los desencuentros de los grandes teóricos sobre el tema.

A partir de su propuesta puede entenderse que las nuevas, y muchas veces apasionantes, búsquedas en el campo de la estética y la lucha de las minorías de la sociedad convivan en la misma "escena posmoderna", con las pretensiones neoconservadoras que anuncian el fin de las ideologías y el triunfo del mercado.

En este panorama, Habermas, por ejemplo, aboga por una nueva apropiación crítica del proyecto moderno, en contra de un antimodernismo conservador. El filósofo alemán trata de rescatar el potencial emancipatorio de la razón, diferenciándose de quienes confunden razón con dominación, y hace desde ese lugar una defensa de la modernidad ilustrada.

Otro autor fundamental en el debate, Jean François Lyotard, considera que la posmodernidad señala el fin de los grandes relatos, es decir de las metanarrativas de la modernidad y su capacidad explicativa. Su obra *La condición posmoderna* es uno de los puntales de la reflexión sobre el tema; en ella Lyotard analiza las transformaciones del pensamiento ilustrado en el umbral de la informatización de las sociedades.

En estas condiciones, ¿cómo pueden seguir siendo creíbles los grandes relatos de legitimación? Esto no quiere decir que no haya relato que no pueda ser ya creíble. Por metarrelato o gran relato, entiendo precisamente las narraciones que tienen función legitimante o legitimatoria. Su decadencia no impide que existan millares de historias, pequeñas o no tan pequeñas, que continúen tramando el tejido de la vida cotidiana (Lyotard, *La condición*: 31).

Fredric Jameson, por su parte, a través de una nueva lectura de la teoría cultural propuesta por el marxismo, considera las formas estéticas de la posmodernidad en estrecha correlación con la globalización del mercado. La mercantilización del arte habría llevado a la expresión creativa a la banalización, la superficialidad y el pastiche. En este sentido, la posmodernidad representaría la "logical cultural del capitalismo tardío". Posmodernidad y globalización son, para Jameson, "las dos caras de un solo fenómeno, la globalización abarcando cuestiones de información, comercio y economía, la posmodernidad siendo más su manifestación cultural" ("Posmodernidad").

Resultan indispensables para acercarse a la discusión sobre la relación modernidad-posmodernidad los trabajos de Andreas Huyssen, quien descree de las oposiciones binarias y propone recuperar el potencial político y la complejidad de ambas propuestas. Uno de los elementos que toma en cuenta en la escena contemporánea es la presencia de las nuevas tecnologías –medios de comunicación, cultura de la imagen– en el desarrollo principalmente de las propuestas estéticas, lo que quiebra las nociones adornianas de alta cultura y cultura popular. En este sentido, Huyssen analiza los vínculos de continuidad y crítica que se establecen con las propuestas de las vanguardias históricas. Así, el posmodernismo en arte puede ser entendido en sentido similar a las vanguardias en cuanto enfrentamiento a la institución artística tradicional del modernismo clásico. De manera casi paradójica, pensar la tradición –a partir de las vanguardias que negaban todas las tradiciones– permite romper con la exigencia permanente de innovación en que había caído el arte moderno. Se repiensa la tradición, la relación del arte con la vida y se presta oído a las voces que vienen de fuera de la "institución arte" occidental.

Es preciso señalar que las búsquedas operadas por el posmodernismo no dan resultados homogéneos, sino que se transforman en "por un lado, la emergencia de una cultura del eclecticismo, un posmodernismo ampliamente afirmativo que abandona todo

reclamo crítico, toda negación o trasgresión; y, por otro lado, un posmodernismo alternativo que definía la crítica, resistencia y trasgresión del *statu quo* en términos no modernistas ni vanguardistas, más de acuerdo con los cambios políticos de la cultura contemporánea" (Huyssen, "Guía": 237).

Pensar el arte contemporáneo a la luz de la relación modernidad-posmodernidad implica, entonces, abandonar la noción facilista del "todo vale" –simplificación de ciertas lecturas sobre el posmodernismo– para entrar en un territorio complejo en el que se revaloran voces y propuestas que habían sido excluidas del concepto moderno de arte, tales como las formas industriales o de la cultura masiva, o –como señalamos más arriba– las expresiones de las "otredades" de la sociedad (mujeres, indígenas, homosexuales y múltiples etcéteras). En términos formales, si bien es difícil generalizar sin banalizar las propuestas, puede verse una tendencia a desdibujar las fronteras entre los diversos géneros artísticos, y el uso deliberado de la "cita" en clave de intertextualidad o *collage*. El pastiche posmoderno es así también diálogo con el pasado y, por lo tanto, memoria (este elemento se ha convertido en espacio de resistencia en sociedades como la latinoamericana). El horizonte ya no es el del futuro, como para el arte moderno, sino el de una actualización del pasado a través de la ironía y la recreación; actualización del pasado que descree de la historia. Se trata, por una parte, de la celebración de la pérdida de poder del racionalismo y, por otra, de las más variadas expresiones del desencanto que cubren un amplio abanico ideológico. La mezcla de lo *kitsch* y lo erudito, la fragmentación, la antisolemnidad, la oposición a la búsqueda de sentidos más allá de la obra misma, la fetichización de las mercancías, la superficialidad como lenguaje estético, serían algunas de las características de las obras posmodernas. Sin embargo, la enumeración no busca agotar sino abrir las posibilidades en un espacio en el que la pérdida de las utopías de la modernidad no siempre le resta potencial político a las búsquedas artísticas.

Modernidad y posmodernidad no pueden ser leídas como etapas dentro de una lógica temporal "sino como una lectura y una relectura (retrospectiva, introspectiva) de una noción de progreso ya en crisis" (Richard, "Latinoamérica"). En este sentido, podemos sacar "provecho *latinoamericano*" de los que la posmodernidad significa como fisuras a la autoridad del pensamiento central.

La reflexión acerca de modernidad latinoamericana –culturalmente discontinua, socialmente desigual, políticamente incompleta– se ve obligada, en esta nueva escena histórica, a volver sobre sí misma, a discutir sus viejos paradigmas y a revisar los principios que la han soste nido a lo largo de los siglos. Se trata de tomar distancia de las "premisas estático esencialistas y político pragmáticas" (Herlinghaus y Walter: 25) y reconocer la identidad del continente como un todo complejo constituido por sistemas inestables, heterogéneos y cambiantes.

Frente a una modernidad que encierra a la vez lo elitista y lo popular, lo tradicional y lo verdaderamente moderno nos vemos obligados a ir más allá de la "tradición de la ruptura" planteada por Octavio Paz. "El cambio que lleva de un concepto homogéneo y universalista de modernidad a una noción heteróclita, ha contribuido en América Latina […] a rendir testimonio crítico de las aporías de su propio pensamiento anterior" (Herlinghaus y Walter: 19). Algunos teóricos latinoamericanos prefieren el concepto de "modernidad periférica" por sobre el de "posmodernidad " como modo de pensar las contradicciones entre los proyectos modernos y las precariedades del atraso histórico del continente; sería una manera de volver a tomar en cuenta –sin abandonar el horizonte de racionalidad, ni los cuatro proyectos centrales de la modernidad y su fundamental compromiso político– los desencuentros entre modernidad cultural y modernización social que han dado como resultado: que convivan en un mismo espacio geográfico los sectores más desposeídos con las élites que tienen acceso a los más sofisticado de las comunicaciones y la tecnología, que junto con las manifestaciones culturales tradicionales se dé el multitudinario consumo mediático –en especial radio y televisión– que atraviesa las clases sociales, que frente al desgaste de las formas políticas históricas, cobren fuerza los movimientos sociales de distinta índole con reivindicaciones específicas que superan, sin duda, el marco de los partidos. Lo anterior son sólo algunos ejemplos de

un panorama que rebasa las dicotomías que han caracterizado a la modernidad (culto/popular, rural/urbano, etc.). ¿Cómo analizar, por ejemplo, el fenómeno de la migración de indígenas y campesinos mexicanos o centroamericanos que se instalan en Estados Unidos y se vuelven bilingües en inglés y en su lengua madre sin haber pasado por el español? ¿O la emergencia de nuevos actores sociales con reclamos y formas de lucha alejadas de las convencionales (Madres de Plaza de Mayo, Movimiento de los Sin Tierra, etc.)? ¿Cómo entender la producción artística posvanguardista, en muchos casos incorporada ya al *mainstream* internacional, en un continente con altísimo niveles de analfabetismo? Los conceptos de modernidad y posmodernidad no nos permitirán dar cuenta de estas realidades, en tanto su uso pretenda homogeneizar lo heterogéneo, u olvidar las diferencias hablando solamente por los sectores urbanos y letrados; en esta medida, serán insuficientes y por lo tanto poco productivos para pensar la realidad de América Latina. Una vez más nos enfrentamos con la necesidad de imaginar respuestas y marcos conceptuales posibles y no de intentar imponer conceptos acuñados por "epistemes hegemónicas".

Sin duda, las experiencias de modernidad son diferentes y cambiantes en el conjunto de la región. El cruce e interacción entre cultura popular, cultura de masas y "alta cultura" característica de la cultura latinoamericana, es el punto de partida para el concepto de "hibridez" (García Canclini, *Culturas híbridas*) que ha resultado especialmente productivo para pensar la realidad de América Latina desde los años noventa. Esta noción permite analizar la tensa relación que se establece entre la inacabada modernidad latinoamericana y los fenómenos propios de la posmodernidad; es decir, da herramientas para leer, desde la teoría, la tensa articulación que cotidianamente relaciona al neoliberalismo económico trasnacional y a una cultura del consumo desterritorializada con la fuerza de lo local, las tradiciones ancestrales resignificadas y aun con los espacios "premodernos" del continente. Esta propuesta no abandona el horizonte de la racionalidad ilustrada sino que lo complejiza tomando en cuenta los nuevos escenarios.

Hay sin duda consenso entre los principales teóricos acerca del "conglomerado premoderno-moderno-posmoderno" en que se ha convertido la cultura latinoamericana, aunque no siempre los modos de abordar esta realidad sean similares (cabe destacar las reflexiones de José Joaquín Brunner, Jesús Martín Barbero, Beatriz Sarlo, Nicolás Casullo, Carlos Monsiváis, John Beverley, Renato Ortiz, Walter Mignolo y Nelly Richard, entre otros). Estamos en realidad ante una suma de culturas que forma un *collage* que reclama miradas flexibles, creativas, agudas, que se desplacen entre perspectivas teóricas y entre niveles de la realidad.

Al analizar la relación entre nuestro continente y la posmodernidad, Nelly Richard escribe: "Una mescolanza de *modos* (la sospecha en filosofía; la parodia y el simulacro en estética; la desconstrucción en teoría crítica; el escepticismo en política y el relativismo en ética; el sincretismo en cultura) y *modas* (el collage de estilos y la cita del pasado en arquitectura; el desencanto posmarxista; el jugueteo narcisista y la distensión *cool*; el eclecticismo neutro en el juicio cultural y el pluralismo blando en la concertación social)" ("Latinoamérica": 210).

Esta "mescolanza" es también un camino para que la despolitización que caracteriza a una cierta concepción de la posmodernidad en los países hegemónicos, se vuelva en América Latina un espacio de subversión del proyecto racionalista a través de la inserción de las voces "otras", de las voces "minoritarias" hasta ahora silenciadas (indígenas, mujeres, homosexuales…).

Es en este contexto que las disciplinas –comunicación, sociología, teoría del arte, crítica literaria, antropología– ven desdibujadas sus fronteras y deben repensar tanto su propia pertinencia como la configuración de sus tradicionales objetos de estudio. Inter y transdisciplina no son modas académicas sino exigencias del escenario contemporáneo.

Las propuestas de Richard Hoggart, de Raymond Williams y de Stuart Hall, entre otros, nacidas e Inglaterra en los años setenta intentaron, tomado como punto de partida fundamentalmente a los estudios literarios, rechazar las rigidez de la institucionalización de los saberes e incorporar, a partir del marxismo y de ciertos elemen-

tos de la teoría crítica, los problemas de la cultura popular y mediática a la reflexión realizada desde las universidades.

Esta herencia a la que se sumarán diversos discursos generados tanto en la academia –de centros y periferias– como en las propias prácticas artísticas, mediáticas y culturales de todo tipo, será, en cierto sentido, la base de lo que tomará el pensamiento latinoamericano para los estudios sobre cultura en el momento actual.

Desde los llamados "estudios culturales" (con la complejidad y heterogeneidad que esta noción conlleva, así como con sus diferentes derivaciones: estudios de la subalternidad, estudios poscoloniales, estudios culturales feministas, etc.), tanto como desde la revisión de las disciplinas tradicionales, incorporando los múltiples cruces, diálogos y contagios que surjan entre ambos campos, quizá pueda entablarse una discusión más productiva con respecto a la tensión modernidad/posmodernidad y enriquecer la reflexión sobre la cultura de América Latina.

Más allá de las denominaciones y etiquetas académicas –muchas veces impuestas desde los espacios hegemónicos–, más allá de muertes planteadas "por decreto" (de la historia, de las ideologías, de los sujetos), lo que resulta ineludible es asumir el reto, desde posturas que eviten nuevas ortodoxias y rigideces, de producir reflexiones, análisis, estudios y propuestas que contribuyan a la democratización del continente. Los nuevos estudios sobre cultura ¿serán contrahegemónicos o no serán? (Beverley "Estudios culturales"). Desde estas líneas apostamos a que lo sean.

OBRAS DE CONSULTA. Baudrillard, Jean, *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor, University of Michigan, 1994; Beverley, John, Michael Aronna y José Oviedo (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1995; Casullo, Nicolás (comp.), *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Retórica Ediciones, 2004; Habermas, Jürgen, "La modernidad, un proyecto incompleto" en Hal Foster (ed.), *La posmodernidad*, Barcelona, Kairos/Colofón, 1988, pp. 19-36; Herlinghaus, Hermann y Monika Walter (eds.), *Posmodernidad en la periferia: enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, Berlín, Langer Verlag, 1994; Huyssen, Andreas, *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism (Theories of Representation and Difference)*, Bloomington, Indiana University Press, 1986 [*Después de la gran division: modernismo, cultura de masas, posmodernismo* (trad. P. Gianera), Buenos Aires, A. Hidalgo, 2002]; Jameson, Fredric, *Posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1995; Jameson, Fredric, *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996; Lyotard, Jean François, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1983; Lyotard, Jean François, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1995; Picó, Joseph, *Modernidad y posmodernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988; Richard, Nelly, *La estratificación de los márgenes: sobre arte, cultura y políticas*, Santiago, Francisco Zegers, 1989; Vattimo, Gianni *et al.*, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994.

[SANDRA LORENZANO]

posnacionalismo

El término "posnacionalismo " (con o sin guión) se volvió popular durante los años noventa para enfatizar el papel declinante del Estado-nación para la organización de la vida social, la actividad humana y la investigación académica en la era de la globalización. Las concepciones académicas del posnacionalismo surgen de varias disciplinas, incluidas ciencias políticas, antropología, sociología y estudios literarios/culturales. Muchos de estos discursos, de orientación izquierdista y utópica, ven la globalización como un proceso que borra las fronteras nacionales e incrementa el potencial para liberar a grupos étnicos marginados de la opresión de formas nacionales y del Estado.

El posnacionalismo celebra especialmente las experiencias de diásporas, las minorías en los países del "primer mundo" y el incremento de producciones culturales sobre tales experiencias. Los discursos posnacionalistas con frecuencia enfatizan que un número creciente de comunidades racializadas y de inmigrantes mantienen o restablecen vínculos con los países o regiones de origen de los que han sido desplazados. A medida que muestran múltiples lealtades, se desplazan entre regiones, y seguido se convierten

en conductos para el intercambio creciente de dinero, bienes, información, imágenes e ideas a través de y entre las fronteras nacionales, los miembros de la diáspora debilitan el nacionalismo promovido por el Estado al desafiar un aspecto central de su poder –definir, disciplinar, controlar y regular a todos los tipos de poblaciones, tanto en movimiento como residentes–. Los discursos posnacionalistas con frecuencia diagnostican los incrementos en estas prácticas trasnacionales como manifestaciones del papel declinante del Estado-nación al confundir su declive potencial como objeto de inversión *emocional* con declaraciones sobre su papel decreciente como entidad *política*.

Casi simultáneamente al incremento de su popularidad, la retórica del posnacionalismo fue criticada por confiar en premisas cuestionables sobre un antagonismo fundamental entre los procesos trasnacionales y el sistema de Estado-nación. De hecho, las corporaciones privadas y los naciones-Estado no se han opuesto entre sí, sino que han colaborado en la creación de las condiciones mismas de la globalización, tales como los mercados financieros, culturales, de consumidor y de trabajo que operan a escala global (Sassen, "Globalization"). Como miembros de tratados de libre comercio y de instituciones de vigilancia económica globales, las naciones-Estado han abdicado a su soberanía sobre ciertos tipos de movimientos fronterizos. También, al estimular políticas domésticas e internacionales de desregularización, privatización, reestructuración económica y ajustes estructurales, han disminuido su papel proactivo en el uso de políticas sociales y otros programas para cubrir necesidades inmediatas de desarrollo nacional. Por otro lado, la remoción neoliberal de las barreras para el libre comercio ha permitido que tanto las instituciones financieras y de comercio internacional como las corporaciones operen fuera del control de las naciones-Estado.

A pesar de su orientación izquierdista, los discursos que celebran la emergencia de las prácticas de ciudadanía diaspórica y la disminución de los nacionalismos patrocinados por el Estado, tienden de esa manera a perpetuar la actual retórica neoliberal dominante que considera la globalización y las naciones-Estado como dos entidades separadas y opuestas para así promover una mínima intervención del Estado en las operaciones de las corporaciones privadas. Las celebraciones posnacionalistas de la diáspora, por ejemplo, simplemente describen el desplazamiento y ruptura globales de las fronteras políticas por parte de los trabajadores migrantes que se mueven obedeciendo presiones de la reestructuración de las corporaciones globales y de esa manera producen diferentes nociones de pertenencia, diferentes a las tradicionalmente asociadas a las naciones-Estado (véase a Aihwa Ong). Mucha de la investigación académica reciente ha también demostrado que las expectativas posnacionalistas sobre la disminución del Estado-nación han sido sobreestimadas. En cambio, las naciones-Estado han persistido en manejar formas diferenciales de acceso a los derechos de los ciudadanos en materia civil, económica y social, en tanto que formas tradicionales y duales de ciudadanía han seguido dominando los modelos posnacionalistas anticipados (véase, por ejemplo, a Bloemraad, James y Robert K. Martin).

Podría resultar aleccionador asomarse al origen de las discusiones sobre posnacionalismo en los discursos populares y académicos estadunidenses, para así entender su orientación antiestatista. Para los académicos de los estudios americanos estadunidenses, que exploran la cultura de Estados Unidos, las perspectivas posnacionalistas han ofrecido una salida del problemático origen nacionalista del campo. En muchas de sus manifestaciones, los estudios americanos inicialmente trataron de construir narrativas sobre la identidad y el desarrollo nacional que claramente difirieran de los supuestos orígenes exclusivamente europeos del país pero, irónicamente, se perpetuó así la creencia de que el país es dominado por una ciudadanía de descendencia uniformemente europea (ejemplificada por el trabajo de académicos como R. W. B. Lewis, Perry Miller y Leo Marx, la "escuela del mito y símbolo" vino a remplazar al enfoque anterior, mucho más centrado en el pasado estadunidense, con una empresa interdisciplinaria que combinaba métodos de historia intelectual, crítica literaria, teoría política, sociología y antropología cultural. En el clima de la guerra fría de los años

cincuenta, fueron creados varios programas de estudios americanos con el apoyo de corporaciones y fundaciones estadunidenses (la Asociación de Estudios Americanos también surgió en esos años). En este sentido, los estudios americanos estadunidenses han reinscrito ideas tanto sobre la homogeneidad interna de Estados Unidos como sobre la posición excepcional del país en el mundo, particularmente en lo que se refiere a su diferencia de los países europeos y a las formas europeas de imperialismo.

En un ensayo de 1998, titulado "Post-Nationalism, Globalism and the New American Studies" (un ensayo que, extendido, se convirtió en la introducción de *Post-Nationalist American Studies*), el americanista estadunidense John Carlos Rowe enfatizaba el posnacionalismo como un manera de llevar los estudios americanos más allá de las narrativas de "carácter nacional" estadunidense y más allá de la apropiación imperialista del término "América" por parte del campo. Como solución, Rowe propone dos narrativas posnacionalistas: una, que se enfoca en la diversidad interna de Estados Unidos y, otra, consistente en un enfoque geopolítico más amplio, que reconozca las "historias multiculturales y multilingües de otras naciones del hemisferio" ("las Américas"). Como Rowe, argumenta, ambas perspectivas están modeladas con base en los estudios chicanos y su énfasis en puntos de contacto histórico, geográfico y lingüístico entre dos o más comunidades ("Post-Nationalism": 13). Además de enfatizar el reconocimiento de la diversidad interna de Estados Unidos y de su papel en el hemisferio, Rowe sigue el ejemplo de otros americanistas, prominentemente Jane Desmond y Virginia Dominguez, que han propuesto el reconocimiento del trabajo de investigadores internacionales sobre los Estados Unidos. Rowe argumenta específicamente a favor de la inclusión de investigaciones que han caracterizado los procesos de globalización en otras partes del mundo como una forma de "americanización". Él cree que, considerados en conjunto, un enfoque comparativo interno, un modelo hemisférico y un enfoque global, producirán "un entendimiento de los Estados Unidos en los contextos comparativos de estudio hemisférico occidental y, finalmente, global" (21).

Mientras que la propuesta de Rowe resume magistralmente las maneras de magnificar el enfoque en Estados Unidos, en otro ensayo de 1998, titulado "Nationalist Post-nationalism: Globalist Discourse in Contemporary American Culture", Frederick Buell ha articulado una poderosa crítica de una de las versiones de posnacionalismo de Rowe. Buell, en lugar de cuestionar enteramente los modelos tradicionales de nacionalidad, caracteriza el enfoque en la diversidad interna de Estados Unidos como una "narrativa de recuperación" que rescribe el nacionalismo de Estados Unidos de forma posnacionalista. Las narrativas de la diversidad interna, escribe Buell, han ido más allá del rechazo inicial de la globalización como una amenaza para las tradiciones internas y para la dominación global de Estados Unidos. En cambio, como una forma de consenso nacional, el multiculturalismo ha contribuido al surgimiento de agendas corporativas que conciben la identidad posnacionalista estadunidense como la precursora de un nuevo orden internacional y en este sentido, mercantilizan tal identidad para el uso de mercados domésticos e internacionales. De esa manera Buell muestra cómo los discursos multiculturalistas, que han emergido del enfoque progresivo en la raza y etnicidad estadunidenses, han terminado por promover los paradigmas estadunidenses en el resto del mundo en los campos de los medios y la cultura popular (mientras que los argumentos de Buell tienen su origen en los años de la presidencia de Clinton, caracterizada por su abierta acogida de la globalización, la política aislacionista de George W. Bush se ha basado en formas mucho más vacías de multiculturalismo, tal vez para ocultar el desplazamiento de otras narrativas de recuperación identificadas por Buell, tales como la retórica del ambientalismo y la democracia de la información).

El surgimiento reciente de los estudios de imperio ha empezado a corregir algunos de los supuestos subyacentes en los discursos posnacionalistas dentro de los estudios americanos, al enfocarse en el papel como imperio del Estado-nación estadunidense, además de su función como un fabricante de mitos nacionalistas. Los estudios de imperio destacan las manifestaciones del imperialismo de Estados Unidos, tanto en

relación con la población interna del país como con territorios fuera de sus fronteras. Como Amy Kaplan ha mostrado, el papel de Estados Unidos como imperio, que data desde la Doctrina Monroe de 1823 y desde los intereses de expansión hacia el Pacífico y el Caribe durante los años cuarenta y cincuenta, ha sido largamente ignorados debido a las nociones prevalecientes sobre la excepcionalidad americana, que caracteriza a Estados Unidos como una nación separada de otros imperios europeos. La creencia en la excepcionalidad americana también ha impuesto un límite artificial entre la expansión en el área del Destino Manifiesto y la anexión de territorio en otros continentes, al igual que sobre otras manifestaciones imperialistas tales como el intercambio y la inversión, la intervención en mercados extranjeros y el establecimiento de bases militares trascontinentales. Particularmente, la guerra México-Estados Unidos de 1848, que también ha funcionado como un momento fundacional de los estudios chicanos, se ha convertido en uno de los eventos clave de los estudios de imperio, si no es que en el nuevo origen para la periodización del imperialismo estadunidense (Gilman: 197).

En tanto que los estudios de imperio se han enfocado, por tanto tiempo, en el siglo XIX, constituyen un paso importante hacia el reconocimiento del papel actual del Estado-nación estadunidense en los procesos de globalización, que perpetúan formas anteriores de dominación ejercidas por este país. Además de dominar la cultura popular a escala mundial, Estados Unidos también han inscrito su dominación económica y política en el hemisferio por medio del tratado de libre comercio y su propuesta de extensión hemisférica. El Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) ha, sobre todo, creado sitios de producción dependientes en áreas fronterizas mexicanas, intensificando el desarrollo de *una* de las economías de México, mientras que el país en su conjunto aún se enfrenta al desempleo crónico, con millones de personas subsistiendo con empleo de tiempo parcial, batallando en la "economía informal" y con salarios que declinan en términos absolutos y relativos. La persistencia y el aumento de desigualdades hemisféricas tales hacen improbable que los discursos posnacionalistas estadunidenses, que están enraizados en una retórica multiculturalista y en la celebración del debilitamiento del Estado-nación estadunidense, encuentren paralelos al sur de su frontera.

Mientras que el término no ha sido empleado ampliamente en Latinoamérica, el "posnacionalismo" ha funcionado aquí parcialmente como una designación utópica para los discursos anticoloniales que critican la dominación estadunidense en el hemisferio. Estos discursos se inspiran parcialmente en las historias anticoloniales de nacionalismos individuales patrocinados por el estado y en llamados a la solidaridad panamericana ante el imperialismo de Estados Unidos que se remontan a la guerra hispano-americana, mejor conocida en América Latina como la guerra de la Independencia de Cuba. Ejemplificada en los escritos antiimperialistas producidos por José Martí durante sus catorce años como corresponsal de Estados Unidos para periódicos de habla hispana, la guerra produjo una oleada de conciencia hemisférica. Del mismo modo, las formas mexicanas de nacionalismo patrocinadas por el estado que surgieron al finalizar la revolución, y en el contexto de una creciente dominación estadunidense durante los años veinte y treinta, adoptaron tonos anticoloniales. Ejemplificado en el énfasis de José Vasconcelos en la identidad mexicana (y latinoamericana) como una forma de mestizaje, los conceptos de identidad mexicana se basaron en un fuerte dualismo entre el mundo protestante anglosajón y el iberoamericano católico. La insistencia en una identidad mexicana forjada en la mezcla de culturas europeas y precolombinas también se planteó en abierta oposición a las nociones de nacionalidad estadunidense que en gran medida negaba la influencia de los pueblos indígenas.

En los discursos contemporáneos latinoamericanos del posnacionalismo , la nación-estado (más que las formas de nacionalismo patrocinadas por el Estado) con frecuencia figura aún como un proyecto inacabado a través del cual sería posible articular intereses públicos y proteger los recursos naturales frente a la expansión transnacional de las corporaciones, la deuda externa masiva y la política exterior estadunidense. El sociólogo residente en la ciudad de México Néstor García Canclini, por ejemplo, ha sostenido

que la membrecía de México en el TLCAN y los acuerdos de intercambio europeos con los países del MERCOSUR, afectan a esas dos regiones latinoamericanas con categorías interamericanas y euroamericanas. García Canclini ha destacado los efectos potencialmente positivos de políticas culturales proteccionistas, basadas en los esfuerzos colectivos de varias naciones-Estado latinoamericanas, para promover una mayor expresión latinoamericana a nivel global y regional (*La globalización*). Y el crítico mexicano Roger Bartra ha empleado el término posnacionalismo para referirse al potencial de una renovación democrática popular que podría surgir de la profunda crisis política mexicana. Bartra explícitamente advierte a sus lectores internacionales, "Cuando señalo la necesidad de superar la ansiedad cultural, no estoy proponiendo como cura una integración del mundo angloamericano paralela a los acuerdos económicos de libre comercio con Estados Unidos y Canadá" ("Malinche's Revenge": 63).

Así pues, mientras que los discursos latinoamericanos sobre posnacionalismo difieren del énfasis estadunidense en las formas híbridas de ciudadanía, será cada vez más importante establecer intersecciones entre las dos aproximaciones. Varios principios subyacentes en el pensamiento poscolonialista ayudarán a reformar varios campos de estudio académicos y quizá proporcionarán vínculos interdisciplinarios entre ellos. Debra Castillo, por ejemplo, ha sostenido recientemente que, al igual que los estudios americanos estadunidenses, el español necesita convertirse en un campo "posnacional" de estudio académico unificado por un enfoque en el lenguaje en que una obra literaria es escrita, más que por la "consolidación imaginaria de literaturas nacionales" (*Redreaming*: 195). Además de expandir las disciplinas académicas, también necesitaremos consideraciones comparativas globales del posnacionalismo que tomen en cuenta la dominación persistente de Estados Unidos. El énfasis posnacionalista estadunidense en la diversidad y formas extraestatales de ciudadanía también ha ayudado a encubrir el papel de Estados Unidos en modelar el creciente declive de los servicios públicos y redes de seguridad, y el crecimiento en la desigualdad social dentro y entre las naciones que caracterizan las formas neoliberales de globalización en todas partes. Los pensadores latinoamericanos no sólo parecen reconocer más claramente estas manifestaciones, sino que también las critican, enfatizando a la nación-Estado como un vehículo potencial para la protección de su ciudadanía y como un garante de la soberanía ante Estados Unidos. En palabras de Samir Amin, lo que los discursos posnacionalistas estadunidenses han identificado como la crisis de la nación-Estado podría tratarse simplemente de un indicio de las crecientes contradicciones entre el incremento en la trasnacionalización del capital y la persistencia del sistema de estados como el patrón político exclusivo en el mundo.

OBRAS DE CONSULTA. Amir, Samin, *Class and Nation: Historically and in the Present Context* (trad. Susan Kaplow), Nueva York, Monthly Review Press, 1980; Bartra, Roger, "The Malinche's Revenge: Toward a Postnational Identity", en *Blood, Ink, and Culture: Miseries and Splendors of the Post-Mexican Condition* (trad. Mark Alan Healey), Durham, Duke University Press, 2002, pp. 61-64; Bloemraad, Irene, "Who Claims Dual Citizenship? The Limits of Postnationalism, the Possibilities of Transnationalism, and the Persistence of Traditional Citizenship", *International Migration Review*, núm. 38.2, verano, 2004, pp. 389-426; Buell, Frederick, "Nationalist Postnationalism: Globalist Discourse in Contemporary American Culture", *American Quarterly*, núm 50.3, 1998, pp. 548-591; Castillo, Debra A, *Redreaming America: Toward a Bilingual American Culture*, Albany, State University of New York Press, 2005; Desmond, Jane C. y Virginia R. Domínguez, "Resituating American Studies in a Critical Internationalism", *American Quarterly*, núm. 48.3, 1998, pp. 475-490; Gilman, Susan, "The New, Newest Thing: Have American Studies Gone Imperial", *American Literary History*, núm. 17.1, 2005, pp. 196-214; James, Paul, "Relating Global Tensions: Modern Tribalism and Postmodern Nationalism", *Communal/Plural: Journal of Transnational and Crosscultural Studies*, núm. 9.1, abril, 2001, pp. 11-31; Kaplan, Amy y Donald Pease, *Cultures of United States Imperialism*, Durham, Duke, University Press, 1993; Kofman, Eleonore, "Citizenship, Migration,

and the Reassertion of National Identity", *Citizenhip Studies*, núm. 9.5, noviembre de 2005, pp. 453-467; Koopmans, Ruud y Paul Statham, "Challenging the Liberal Nation-State? Postnationalism, Multiculturalism, and the Collective Claims Making of Migrants and Ethnic Minorities in Britain and Germany", *American Journal of Sociology*, núm. 99.105, pp. 652-696; Rocha, Alberto, *Configuración política de un mundo nuevo: dimensiones políticas de lo global, lo supraregional, lo postnacional y lo local*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2003; Rowe, John Carlos (ed.), *Post-Nationalist American Studies*, Berkeley, University of California Press, 2000; Rowe, John Carlos, "Post-Nationalism, Globalism, and the New American Studies", *Cultural Critique* núm. 40, 1999, pp. 11-28; Sassen, Saskia, "Globalization: Developing a Field for Research and Teaching", ponencia en el Dartmouth College como parte de la conferencia "Globalization of the Academy", 15 de noviembre de 2000.

[CLAUDIA SADOWSKI-SMITH
(TRAD. DE JUAN MANUEL PORTILLO)]

producción cultural

A partir de los años cuarenta y cincuenta en Europa surgen dos corrientes teóricas: la teoría crítica de la escuela de Frankfurt y los estudios culturales de la primera escuela de Birmingham, que redefinen el término producción con relación a la cultura en el contexto del surgimiento de la industria cultural. Desde esta perspectiva, se critica las formulaciones marxistas que consideran a los productos simbólicos (superestructura) un mero reflejo de la producción económica (infraestructura). También se cuestiona las concepciones idealistas que conciben a la cultura como un bien trascendental y abstracto. Para ello, reformulan la diferenciación entre el arte culto y el popular ante la emergencia de nuevas articulaciones sociales. La teoría crítica, nacida en el contexto del predominio nazi, cuando el capitalismo ejerce su dominio sobre la economía, la política y también la cultura, observará los cambios producidos tanto en la alta cultura como en el surgimiento de la llamada cultura de entretenimiento (cine, fotografía, música, etc.). Theodor Adorno, fundador de la escuela de Frankfurt y su representante más conspicuo quien escribió con Max Horkheimer *La dialéctica del Iluminismo* (1947) –libro considerado pionero de los estudios culturales–, y Walter Benjamin (quien mantuvo una relación problemática con sus miembros debido a la heterodoxia de su pensamiento) desarrollarán dos perspectivas analíticas disímiles que tuvieron y continúan teniendo una influencia decisiva en los debates académicos latinoamericanos.

Adorno rechaza la cultura de masa y sostiene para el arte un lugar de privilegio: ser la conciencia crítica de la sociedad (dialéctica negativa). Benjamin, por su lado, pone atención en la utilización que el arte puede hacer de la nueva tecnología, transformando tanto el carácter aureático de la obra de arte como los mecanismos de producción y recepción de la misma ("La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica", 1935). La producción en serie de artefactos culturales posibilita tanto una democratización en el uso de las fuerzas productivas como una transformación sustancial en la experiencia de un público que accede, por primera vez, a la cultura de forma masiva y debe organizar significativamente sus percepciones. En "El artista como productor" (1931) postula que el artista al hacer uso de los medios de producción los debe transformar en su utilización; el ejemplo paradigmático lo constituya el teatro épico de Brecht con su técnica del montaje. El método de la reproducción mecánica incorporado a las formas estéticas burguesas provoca en ellas su eclosión y el distanciamiento crítico por parte de sus receptores. Para Adorno es imposible dicha experiencia, por el contrario, el sistema de producción taylorista aplicado a la cultura trae aparejado un proceso de reificación que conduce al acostumbramiento, identificación y ensoñación del público. Además, la obra de arte, al perder su valor de uso por el de cambio, sólo puede ser valorada con relación a las demandas del mercado.

El culturalismo inglés, por su lado, se interesó en las formas en que la cultura obrera y popular muestra su resistencia ante el avance del poder industrial en Gran Bretaña. Sus fundadores fueron E. P. Thompson (*La formación histórica de la cla-*

se obrera: Inglaterra 1780- 1832) y Raymond Williams. Este último, desde el comienzo de su producción intelectual desarrolló de manera sistemática una teoría sobre el concepto de producción cultural. En *Marxism and Literature* (1977), Williams plantea una teoría de la cultura como un proceso productivo (material y social) y de las prácticas artísticas como usos sociales de medios materiales de producción (lenguaje, tecnologías de la escritura, sistemas electrónicos y semánticos de la comunicación). Considera especialmente al lenguaje y los procesos de significación como elementos fundamentales en la conformación material de la sociedad. Su teoría supone tanto una crítica a la noción tradicional de cultura (como un dominio privilegiado, homogéneo y consolidado) como una revisión de las formulaciones marxistas en torno al concepto de producción. Desplaza la falsa dicotomía entre un mundo material estable y objetivo, y la dimensión subjetiva inaprensible racionalmente. En *Culture and Society* (1958) cuestiona la noción de una base económica monolítica, compacta y fija que no permitiría la acción humana ya que los productos simbólicos no serían más que la reproducción de ese orden. Williams plantea, siguiendo a Gramsci, que en las prácticas hegemónicas por las que la clase dominante busca organizar y controlar la experiencia de la gente siempre se deslizan elementos residuales y emergentes. En este punto realiza una crítica al concepto de ideología como un sistema estable de valores que produce una falsa conciencia y una actitud pasiva en la masa. Insiste, entonces, en analizar lo que escapa al dominio de la hegemonía y que denomina la *estructura de sentimiento* (concepto que ha sufrido diversas críticas por parte de la ortodoxia marxista). El arte y la literatura formalizarían estas estructuras emergentes, siempre difusas pero que muestran cierta orientación intelectual o de un nuevo periodo histórico. La tarea de la crítica cultural consiste, entonces, en desmontar los sistemas de significados y valores que produce la sociedad capitalista, lo que denomina "la larga revolución".

Mientras en Inglaterra y Alemania (y luego en Estados Unidos debido al éxodo obligado a ese país de los miembros de la escuela de Frankfurt) se desarrollaron estas teorías de crítica cultural, surge en Francia, a fines de los años sesenta, el posestructuralismo como producto de una profunda crisis política social, marcada por las ilusiones de la revuelta obrero-estudiantil de mayo del 68 y su posterior fracaso. A partir de un debilitamiento de los modelos teóricos e ideológicos concebidos como universos cerrados de sentido (incluyendo al marxismo) y, ante la imposibilidad de una transformación sustancial de la sociedad, la escritura se convierte en el último lugar de resistencia. Entre los numerosos representantes de esta corriente dos han desarrollado de manera más sistemática una teoría de la producción literaria: Pierre Macherey y Julia Kristeva. En *Pour une théorie de la production littéraire* (1966), Macherey considera el trabajo crítico como una forma de producción de significados a nivel de la superestructura. También realiza una crítica al concepto monolítico de ideología al postular, siguiendo a Althusser, que lo que interesa de un texto son los momentos en donde lo ideológico muestra sus límites y sus secretos; es decir, en donde la ideología se manifiesta como tal y, por lo tanto, es producida. La tarea del crítico consiste en dar cuenta de una red de significaciones que nunca es conclusiva. De este modo, conocer un texto no es revelar la supuesta verdad oculta que lo subyace sino producir un nuevo conocimiento sobre él. Se trata de descubrir las leyes de su autoproducción y las condiciones de posibilidad que lo autogeneran; un trabajo que se produce por sus relaciones con lo que no está presente en el texto. Si bien Macherey reconoce que ningún texto es absolutamente independiente ya que se encuentra inscripto en un entramado social y lingüístico, dichas relaciones aparecen dentro suyo pero a partir de su ausencia. Precisamente es esa carencia lo que lo conforma como un objeto. De este modo, como sugiere Eagleton, Macherey (junto con Althusser) preserva un estatus privilegiado para el arte y la teoría al colocarlos en una posición de vanguardia desde la cual se puede desarticular los andamiajes ideológicos.

En este sentido el enfoque semiótico de Kristeva (*Séméiotiké*, 1969) apunta justamente a poner en evidencia las articulaciones de la teoría; es decir, su propia producción, puesto que toda teoría se encuentra construida y traspasada por la ideología.

En su análisis se propone transformar los términos que adopta. Así, el concepto de producción acuñado por Marx no le interesa desde la perspectiva de los productos (valor, circulación de bienes y dinero, su distribución y circulación) sino desde su interioridad. A partir de una perspectiva hermeneútica y psicoanalítica, Kristeva se concentra en el análisis de las instancias previas a la formulación de los significados, lo que denomina la otra escena (por ejemplo los sueños) donde nacen los deseos antes de ser lenguaje, comunicación o producto. De este modo, el lenguaje y el sujeto que lo produce se consideran en sus procesos de significación (las prácticas significantes). El arte y la literatura también ocupan en esta teoría un lugar privilegiado ya que al escenificar la heterogeneidad de las pulsiones que irrumpen y conforman a todo lenguaje imposibilitan la coagulación de un sentido determinado.

Esta orientación textualista que se desarrolla principalmente en Francia producirá sus efectos en el campo más vasto de los estudios culturales tanto europeos como latinoamericanos, cuando obras de autores tales como Roland Barthes y más tarde Michel Foucault se empiecen a traducir. Por su lado, Antonio Gramsci y Louis Althusser tuvieron también una enorme influencia en torno al concepto de ideología. Dentro de esta última tradición, se inscribe el ensayo del argentino Noé Jitrik, *Producción literaria y producción social* (1975), en donde se analiza la relación entre los modos de producción de una sociedad determinada y los modos de producción de un texto. Jitrik postula que la escritura se desarrolla de acuerdo a técnicas que están en relación con las técnicas de producción en general. Lo que media entre ambas instancias es la ideología a partir de la cual el escritor escribe ya sea para asumirla o discutirla (cuestión que se expresa internamente en la obra con el uso de diferentes recursos: puntos de vista, personajes, etc.). Si bien las técnicas de escritura son el producto del desarrollo de las fuerzas productivas de la clase dominante, el escritor puede elegir cambiarle el signo o no (por ejemplo, la corriente literaria del naturalismo con respecto al ideario positivista de la burguesía). La literatura crítica, al acentuar la distancia con respecto a la ideología que acompaña a las técnicas productivas dominantes se retira, así, de la noción de consumo (59). En Jitrik, la idea de signo supone un trabajo de producción de significación no contemplada en la teoría lingüística de Saussure (el significado reproduce, la significación produce). A su vez, el trabajo crítico produce en su lectura una nueva significación (conocimiento) y ayuda, en última instancia, a transformar el mundo.

A partir de los ochenta, el desarrollo de teorías sociológicas, también originadas en Francia, como las de Pierre Bourdieu y Michel de Certeau tendrán un papel decisivo sobre todo en la modelización del campo cultural concebido como la tensión entre expresiones de la alta y baja cultura. Se parte de una perspectiva más descentrada de la sociedad en donde si bien existen formaciones institucionales que regulan el comportamiento de los individuos, éstos poseen su propio patrimonio simbólico. También la teoría de la comunicación (que comienza a tener auge en los años setenta) pondrá énfasis en el papel del receptor como productor de sentido al observar una ampliación considerable del tiempo de ocio que supone un cambio sustancial en su administración por parte de las industrias culturales en donde es fundamental conocer el gusto e interesas de las audiencias.

Estos modelos analíticos tienen una gran incidencia en los pensadores latinoamericanos con relación a los conceptos de producción, circulación y consumo, especialmente en las culturas populares. Néstor García Canclini (argentino radicado en México) postula una teoría materialista de la producción cultural rechazando tanto las concepciones idealistas de la cultura, el relativismo cultural (no todas las culturas son iguales) como las aproximaciones mecanicistas provenientes de la teoría marxista. En *Las culturas populares en el capitalismo* (1982), en donde hace una revisión de los modelos antropológicos, plantea la profunda imbricación que existe entre los procesos culturales y socioeconómicos: "cualquier práctica es simultáneamente económica y simbólica (44)." Siguiendo muy de cerca la teoría de Bourdieu, ésta suministra una definición: "preferimos reducir el término cultura a la producción de fenómenos que contribuyen, mediante la representación

o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar el sistema social, es decir, todas las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido (41)." De este modo se observa, principalmente, las formas en que tanto la cultura en la era del capitalismo, a través de distintos aparatos culturales (la familia, la escuela) como también los medios de comunicación, prolongan el orden hegemónico a través de operaciones complejas (administración, transmisión y renovación) que generan hábitos –la manera en que los sujetos internalizan las estructuras significantes de acuerdo a su posición de clase y determinación social–. Los aparatos culturales en que participa cada clase, sostiene Canclini, producen hábitos estéticos que conducirá a unos al arte culto y a otros a las artesanías (56).

En el caso de América Latina, Canclini plantea que la redefinición del concepto de cultura resulta indispensable, puesto que si bien las relaciones de producción siguen siendo un factor sustancial en el sostenimiento del poder hegemónico, dicha categoría no alcanza para explicar algunos mecanismos de explotación que se deben ubicar en el consumo, el lenguaje o el sistema de creencias. Por ello señala la necesidad de una renovación metodológica que tenga en cuenta la conformación heterogénea del capital cultural y de las identidades que son el resultado de diversos aportes. En su investigación indaga en las transformaciones sufridas por las artesanías y las fiestas populares observando los procedimientos con los que el capitalismo afecta el significado y la función de las culturas subalternas. Por ejemplo, observa cómo el capitalismo, al complejizar y diversificar la producción, quiebra la experiencia inmediata de la unidad entre el universo simbólico y el material de algunas comunidades indígenas en donde ambos aspectos estaban profundamente entrelazados. La división técnica entre el trabajo, la venta (intermediarios que trasladan el producto a un mercado urbano o extranjero) y el consumo (un comprador desconocido) produce una fragmentación en el sentido social de la producción de artesanías: "La distancia que la organización capitalista del trabajo y del mercado crean entre él y las artesanías es complementada por la fractura entre lo económico y lo simbólico, entre el sentido material (mercantil) y el sentido cultural (étnico) (120)." Al mismo tiempo, Canclini rechaza una concepción romántica de la cultura popular en la que se busca preservar su carácter supuestamente autóctono pero tampoco esgrime un optimismo tecnológico. Por el contrario, interpela constantemente a la participación activa en la redefinición y apropiación de los procesos culturales de los propios actores, consumidores e instituciones.

Del campo de la teoría de la comunicación, ha sido el colombiano (nacido en España) Jesús Martín Barbero quien en Latinoamérica produjo un viraje en los estudios sobre cultura popular. En *De los medios a las mediaciones* (1987) señala cómo la escuela de Frankfurt permitió pensar por primera vez en los procesos de masa como constitutivos de la conflictividad estructural de lo social. Esta idea tuvo, en un primer momento, una incidencia profunda en los debates latinoamericanos. Pero luego, en un segundo momento, ese modelo fue sometido a numerosos críticas en las que se evidenciaron sus limitaciones. De manera que lo que prevaleció fue la línea disidente benjaminiana en la que se ubica Barbero y la que le permitirá el comienzo de sus reflexiones (56).

Su desplazamiento metodológico en los estudios de la comunicación significó ir del estudio de los medios al de las mediaciones, es decir, centrar la investigación en la recepción, el reconocimiento y la apropiación de las audiencias. Para ello se apoyó en las reflexiones de Edgar Morin quien, también desde una perspectiva crítica al modelo adorneano, considera a la industria cultural como el conjunto de mecanismos y operaciones a través de las cuales la creación se transforma en producción. Barbero propone una concepción no reproductivista ni culturalista del consumo que coincide con los planteamientos que para ese momento se encuentra desarrollando Canclini en *Desigualdad cultural y poder simbólico* (1984), *Cultura y poder: dónde está la investigación* (1985) –y más tarde *Consumidores y ciudadanos* (1995)–. Para ambos estudiosos el consumo debe considerarse como un proceso social de apropiación de los productos

y de ordenación de sentido. En la propuesta de Barbero se apunta, por un lado, a analizar las lógicas del sistema productivo: las condiciones específicas de la producción cultural, su incidencia en el formato de los géneros mediáticos (especialmente la telenovela) y los modos en que el sistema productivo responde y resignifica los requerimientos del público. Por el otro, las lógicas de los usos en donde se plantean los conflictos que entreteje la cultura; es decir, las réplicas y apropiaciones de la clase subalterna frente a la imposición hegemónica; aquí se ponen en juego tanto los hábitos de clase como la competencia cultural (241). Los géneros televisivos recibirán una amplia atención porque son los que median entre ambas lógicas articulando narrativamente las serialidades y delimitando sus formas pero, sobre todo, porque reciben el inmediato reconocimiento de audiencias heterogéneas (incluso de comunidades orales) a través de diferentes estrategias de aproximación y negociación.

El intento de sacar al estudio de los medios de los análisis funcionalistas y reduccionistas de la cultura en beneficio de los receptores, no supone en esta línea de investigación una visión ingenua del consumo. En *Culturas híbridas* (1989), Canclini señala tanto los problemas de segmentación, estratificación y espacialización de los consumos como la tensión que genera la disolución entre lo culto y lo masivo ante aquellos que realizan denodados esfuerzos por defender los capitales simbólicos. Por su lado, la investigadora mexicana Rossana Reguillo ha puesto énfasis en la disímil oportunidad de generar configuraciones simbólicas (especialmente de identidades) entre países del primer y tercer mundo llamando la atención en los procesos de producción de visibilidad**.** Para Reguillo, el control de la tecnología genera no sólo desigualdades sino el monopolio en las políticas de la representación por un desconocimiento de las otras comunidades; de allí, la necesidad de implementar políticas más respetuosas y democráticas.

Además, en los últimos decenios, el llamado proceso de globalización y el desarrollo de nueva tecnología en el área de la comunicación y los servicios, ha llevado a una permanente revisión de los modos en que tales fenómenos afectan la producción, circulación y consumo cultural y a una profundización de los estudios sobre recepción. En este sentido, Guillermo Orozco, quien ha centrado su investigación en las áreas de la comunicación social y la educación (y quien ha seguido muy de cerca la perspectiva de las mediaciones propuesta por Barbero) plantea que una emancipación de la audiencia sólo puede lograrse por un conocimiento más profundo de su actuación, pero también señala a la educación como factor decisivo de esa transformación ("La audiencia": 62). En este último punto, Beatriz Sarlo ha señalado que el proceso de decadencia de la institución escolar pública (crisis de alfabetización), especialmente en Argentina, impide el acceso a la manipulación de los bienes simbólicos tradicionales y de la nueva tecnología a un sector cada vez más vasto de la sociedad., no sólo por carecer de recursos materiales sino por no poseer siquiera las habilidades elementales de lecto-escritura (no se trata de comunidades orales sino de sectores que, en otros momentos, podrían haber accedido a la escolaridad) (*Escenas*). De modo que las posibilidades de apropiación y producción de sentido se encuentran muy delimitadas para dichos sectores populares ante políticas culturales que quedan a cargo del mercado capitalista.

En estas reflexiones, en las que se subraya la dimensión política de la cultura, se plantea la necesidad de una reconquista de la esfera pública –o la creación de una diferente– y la reformulación de instituciones involucradas en los procesos culturales frente a la privatización de la producción sobre todo por empresas transnacionales. Pero, además, lleva a pensar en una nueva ampliación del concepto de cultura en la línea ya trazada por Barbero y Canclini. Así, el chileno Joaquín Brunner propone considerar otras áreas tradicionalmente excluidas del ámbito de la cultura y que han caído en el dominio de expertos tecnócratas. En la era de la globalización, dice, a su vez, George Yúdice en *El recurso de la cultura* (2002), se ha producido una definitiva "instrumentalización de la cultura" que supone su uso como fuente de legitimación en los ámbitos más heterogéneos de lo social (desarrollo urbano, crecimiento económico e incluso espacio para la resolución de conflictos sociales) (24-26). En esta última visión, la pro-

ducción cultural se convierte en un recurso al que apelan tanto las empresas transnacionales como los grupos que se oponen a dicho sistema.

OBRAS DE CONSULTA. Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1971; Bourdieu, Pierre, *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza,* Barcelona, Laia, 1977; Brunner, Joaquín, *Un espejo trizado: ensayos sobre cultura y políticas culturales*, Santiago, FLACSO, 1988; García Canclini, Néstor, *Las culturas populares en el capitalismo,* México, Nueva Imagen, 1982; Jitrik, Noé, *Producción literaria y producción social*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975; Kristeva, Julia, *Séméiotiké = semiótica* (trad. José Martín Arancibia) , 2 vols., Madrid, Fundamentos, 1981 (orig. 1969); Reguillo, Rossana, "Pensar el mundo en y desde América Latina: desafío intercultural y políticas de representación", *Diálogos de la Comunicación 65*, 2002, pp. 61-71; Williams, Raymond, *Culture and Society: Coleridge to Orwell*, Londres, Hogarth Press, 1982 [*Cultura y sociedad* (trad. Horacio Pons), Buenos Aires, Nueva Visión, 2001]; Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977 [*Marxismo y literatura* (trad. Pablo Di Masso), Barcelona, Ediciones Península, 1980].

[ISABEL QUINTANA]

raza/etnicidad

Los estudios culturales constituyen un amplio campo en el cual confluyen diferentes tradiciones intelectuales en torno a las relaciones entre lo cultural y lo político. Innumerables son las disputas sobre sus múltiples genealogías o sobre la pertinencia de enmarcar estas tradiciones bajo el rubro de estudios culturales (para una discusión sobre la pertinencia de hablar de estudios culturales latinoamericanos véase a Walsh, *Estudios*). Dependiendo de cómo se asuma una posición frente a estas disputas, aparecen diferencias sustantivas con respecto a la manera de entender en concreto el despliegue y las transformaciones de categorías como las de raza y etnicidad dentro de los estudios culturales.

En la vertiente de los estudios culturales que se remonta a Birmingham y al Centro Contemporáneo de Estudios Culturales (CCCS), lo racial aparece a finales de los años setenta como problemática asociada al trabajo colectivo que encuentra su más visible expresión en los libros *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order* y *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*. Stuart Hall y Paul Gilroy son las dos figuras más destacadas en esta vertiente de los estudios culturales que, desde entonces, enfocan su atención en aspectos relacionados con raza y etnicidad. En su conjunto, las elaboraciones sobre raza y etnicidad desarrolladas en este contexto partían de cuestionar al reduccionismo economicista propio del "materialismo vulgar" y, del lado opuesto, al reduccionismo discursivo asociados a ciertas corrientes textualistas.

El cuestionamiento al reduccionismo economicista consiste en tomar distancia de los diferentes encuadres teóricos que subsumían los análisis de la raza o la etnicidad a un simple reflejo de la clase o a lo económico. Desde esta vertiente de los estudios culturales, la raza o la etnicidad no pueden ser entendidas como una expresión mecánica de las relaciones de clase ni están directamente determinadas por la estructura económica de una formación social. La raza y la etnicidad no se consideraban como un simple epifenómeno de lo económico ni de la lucha de clases como se asumía en ciertos los modelos marxistas del "materialismo vulgar", pero también en otras corrientes que hacían depender la raza o la etnicidad de los cálculos o intereses económicos de individuos o grupos. En este sentido, desde esa vertiente de los estudios culturales se argumentaba por la autonomía relativa de la raza y etnicidad con respecto a otros componentes de la formación social en general y su irreductibilidad a lo económico en particular.

Este cuestionamiento al reduccionismo economicista, sin embargo, no significaba que esta vertiente de los estudios culturales se plegaran a aquellas corrientes más extremas de corte sociológico, que negaban cualquier relación de la raza o la etnicidad con las condiciones materiales de producción económica y las relaciones de clase de una formación social determinada. Para estas corrientes, la raza y la etnicidad eran fenómenos sociales autónomos y entendibles en sus propios términos. Esto es, la raza y la etnicidad constituían un caso particular de las relaciones sociales ya fuera en el establecimiento de diferencias y jerarquías en una sociedad determinada o en la yuxtaposición (generalmente por la fuerza) de diferentes órdenes sociales. Si bien esta vertiente de los estudios culturales compartía con las corrientes sociológicas que la raza o la et-

nicidad no podían considerarse como simples derivados de lo económico, diferían de las expresiones extremas que rechazaban de plano cualquier condicionamiento de lo económico. Las categorías de "articulación" y "sobredeterminación", inspirada en los trabajos de Laclau y Althusser, ofrecieron los insumos teóricos para que esta vertiente de los estudios culturales elaborara una teoría de la totalidad social y de la determinación que tomaba en cuenta las condiciones materiales de existencia de las formaciones sociales, sin caer en los problemas del "materialismo vulgar" y del economicismo (para una argumentación detallada, véase Hall, "Race").

En sus elaboraciones de la raza y la etnicidad esta vertiente de los estudios culturales también ha cuestionado el reduccionismo discursivista. Éste se desprende de una sobreinterpretación del giro discursivo considerando que la raza y la etnicidad son reducibles a los discursos que las constituyen. Aunque esta vertiente de los estudios culturales está plenamente de acuerdo con la afirmación de que la realidad social en general y la raza y etnicidad en particular son discursivamente constituidas, se distancia de quienes de ello concluyen que el discurso es el principio de inteligibilidad al que se puede reducir todo lo social. Esta vertiente de los estudios culturales considera que la dimensión discursiva de la raza y la etnicidad no es un simple agregado que se sumaría, al final, a relaciones y prácticas no discursivas constituidas de antemano. Sin embargo, no se limita a un análisis discursivo, ni desconoce la relevancia de las dimensiones no discursivas de cualquier práctica y relación en una formación social determinada. Menos aún sigue a aquellas corrientes que reducen lo discursivo a una conceptualización formalista del lenguaje que consideran la raza y la etnicidad como sistemas de clasificación social, como "buenas para pensar" o sistemas de intercambio de signos.

Además del cuestionamiento a los reduccionismos economicista y discursivista, esta vertiente de los estudios culturales subraya la historicidad de la raza y la etnicidad. En otras palabras, argumentan que tanto la raza como la etnicidad son histórica y contextualmente constituidas (en su artículo sobre la relevancia de Gramsci para el estudio de la etnicidad y la raza, "The Problem", Hall desarrolla este aspecto en detalle). Antes que entidades fijas e inmutables que se encuentran en todos los lugares y tiempos, la raza y la etnicidad son productos de condiciones históricas concretas y varían sustancialmente de una formación social a otra. Dos son las principales consecuencias de esta premisa de la historicidad.

Primero, significa un cuestionamiento a los escencialismos biologicistas o culturalistas. Esta vertiente de los estudios culturales cuestiona el esencialismo biologicista que supone la idea de que la raza sería una realidad biológica y, por lo tanto, que seria expresión de la "naturaleza humana". Al contrario de este esencialismo biologicista, esta vertiente de los estudios culturales confluye con el grueso de los académicos contemporáneos al considerar que la raza como entidad biológica se remonta a la expansión colonial europea con sus topologías y jerarquizaciones eurocentristas de los seres humanos y de la naturaleza en general. La raza fue una invención colonial de clasificación y subordinación de poblaciones no europeas que apelaba al discurso experto de la biología de la época. A pesar de que desde mediados de siglo pasado la biología ha refutado la existencia de entidades raciales, esta noción de raza como entidad biológica ha continuado habitado de disímiles formas el imaginario colectivo y el sentido común, imbricándose con prácticas de diferenciación, regulación, normalización, exclusión y control. Por lo tanto, desde esta vertiente de los estudios culturales se examinan estas cambiantes y múltiples prácticas, relaciones y representaciones que constituyen la raza como si fuera una entidad biológica en una formación social determinada.

En el mismo sentido, el historicismo de esta vertiente de los estudios culturales cuestiona el esencialismo culturalista. Desde el esencialismo culturalista la etnicidad y la raza aparecen como la expresión de unos rasgos culturales primordiales que se mantienen inmutables a través de la historia. Nada más distante de la visión de los estudios culturales que no explican la etnicidad o la raza como resultado de aislamientos o de emanaciones de núcleos culturales primordiales, enraizados en un supuesto

inconsciente colectivo, sino como resultado de las interacciones históricamente situadas en contextos de relaciones de poder constituyentes de grupos, identidades y sujetos determinados.

Segundo, otro aspecto a considerar en la elaboración de la raza y etnicidad desde los estudios culturales, asociada a Birmingham y en especial al trabajo de Stuart Hall, se refiere a la distinción entre estas dos categorías. Aunque Hall distingue analíticamente entre etnicidad y raza, considera que entre estas categorías existen analogías y superposiciones. De manera general, para Hall la etnicidad es un concepto que ha sido asociado con una locación social (el lenguaje del lugar) y articulado a través de "rasgos culturales" ("Etnicidad es el término que nosotros damos a los rasgos culturales –lenguaje, religión, costumbre, tradiciones, sentimientos por 'lugar'– que son compartidos por un grupo": "The Question": 617) mientras que la raza ha sido relacionada con la discriminación tomando características somáticas que operan como diacríticos raciales ("Conclusion": 222-223).

No obstante, Hall trasciende esta simple oposición entre raza y etnicidad y anota que aunque el "racismo biológico" recurre a las características corporales como diacríticos de la raza estas características connotan diferencias sociales y culturales. En las últimas décadas, esta noción de raza ha sido desplazada por un concepto explícitamente cultural. Las nociones biológicas extremas de la raza (expresadas en la eugenesia, el darwinismo social o el fascismo) "han sido reemplazadas por definiciones culturales de la raza, las cuales permiten que la raza juegue un papel significativo en los discursos de la nación y la identidad nacional" ("The Question": 618). Este desplazamiento del pensamiento racial y del racismo de lo somático hacia lo cultural es referido con el concepto de "racismo cultural" de Paul Gilroy (*There Ain't*).

Por su parte, en la etnicidad "la articulación de diferencia con la Naturaleza (biológica y genética) es presente, pero desplazada *mediante el parentesco y el matrimonio*" ("Conclusion": 223, cursivas en el original). Para Hall, estos discursos de las etnicidades y las razas (biológica o culturalmente suturadas) se encuentran estrechamente relacionados, pero constituyen sistemas diferenciables de prácticas discursivas y subjetividades que dividen y clasifican el mundo social con sus historias específicas y sus modos de operación. A pesar de sus particularidades constituyen dos registros del racismo: el racismo biológico-cultural y el diferencialismo cultural ("Conclusion": 223).

El racismo inscribe diferencias y jerarquías ineluctables y naturalizadas en una formación social: "El racismo, por supuesto, opera por la construcción de impasables fronteras simbólicas entre categorías racialmente constituidas y sus típicos sistemas binarios de representación constantemente marcan y tienden a fijar y naturalizar la diferencia entre pertenencia y otredad" (Hall, "New Ethnicities": 445). El racismo debe ser entendido como un tipo de práctica cuya especificidad refiere a la ineluctable naturalización de la segregación, separación y jerarquización de la diferencia: "El racismo es una estructura de discurso y representación que trata de expulsar simbólicamente al Otro –lanzarlo afuera, colocarlo allá, en el tercer mundo, en la margen–" (Hall, "Ethnicity": 16). El racismo requiere ser analizado como una serie de prácticas más o menos institucionalizadas en formaciones sociales específicas, cuyo despliegue garantiza la inscripción en el cuerpo social e individual de relaciones de desigualdad, asimetría y exclusión. Ahora bien, como lo ha hecho con las nociones de raza y etnicidad, Hall ha enfatizado la pluralidad e historicidad del racismo, arguyendo que no existe un solo racismo sino racismos.

En América Latina múltiples son las elaboraciones sobre raza y etnicidad que bien pueden considerarse en dialogo con los estudios culturales. Entre las más relevantes se encuentran el trabajo de Claudia Briones en Argentina con su conceptualización de "aboriginalidad", el de Marisol de la Cadena en Perú sobre los "mestizos indígenas", y el del colectivo asociado al doctorado en estudios culturales de la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) en Quito coordinado por Catherine Walsh centrado en la colonialidad del poder.

Briones propone trascender los cada vez más estériles debates anclados en discusiones de semánticas descontextualizadas que tienden a suponer el carácter dado de ca-

tegorías como las de "etnia" o "raza". Para Briones se hace teórica y metodológicamente pertinente hacer énfasis en una *pragmática de los usos sociales* que se encuentra ligada a contextos históricos específicos (257). En este sentido, Briones sugiere explorar la noción de "aboriginalidad" como una alternativa analítica en el contexto de una economía política de la producción (de la diferencia) cultural (242-243). De ahí que la "aboriginalidad" sea entendida desde un enfoque procesal y relacional de coproducción e inscripción de otros (diferentes-marcados) y nosotros (diferentes-no-marcados) en un entramado social de exclusiones e inclusiones propias de la dialéctica de reproducción/contestación permanente de la hegemonía y subalternidad.

Por su parte, Marisol de la Cadena ha trabajado desde una historización de las nociones de "mestizaje" que han operado en diferentes momentos del siglo XX en Perú y América Latina. Sus análisis de los discursos y las prácticas de las articulaciones locales del mestizaje y la indianidad, han mostrado cómo rasgos culturales (la educación, formas de vestir, urbanidad, etc.) ocupan el lugar de diacríticos raciales, haciendo de la "raza" una categoría que puede apelar tanto al ámbito de la cultura como al de la biología. Metodológicamente, el contextualismo radical y la historización son sugeridas por De la Cadena desde "el dialogismo como estrategia epistemológica para explorar los múltiples significados inscritos en la genealogía de la etiqueta de identidad 'mestizo' y su correspondiente ideología política, el *mestizaje*" ("Are Mestizos Hybrid?": 262).

Finalmente, cabe referir el trabajo colectivo en torno al doctorado en estudios culturales de la UASB por su novedoso abordaje de la raza y etnicidad desde el proyecto intelectual y político de la modernidad/colonialidad (Walsh, *Pensamiento*). A partir de la elaboración de un pensamiento que cuestiona los fundamentos eurocéntricos de la modernidad y el conocimiento occidental, se evidencia cómo el pensamiento racial ha sido parte constitutiva de la colonialidad. De ahí que se busca intervenir en los términos mismos desde los cuales opera la geopolítica del conocimiento moderno/colonial desatando los amarres del pensamiento racial que subalterniza las experiencias, seres y saberes otros. Para ello, la diferencia colonial desde la cual se articulan los movimientos sociales indígenas y afrodescendientes, ofrece alternativas a la modernidad y unas políticas epistémicas, ontológicas y existenciales orientadas hacia la descolonialidad.

Inspirados en parte por los estudios culturales en América Latina se han adelantado igualmente numerosos trabajos sobre raza y etnicidad con un enfoque en las poblaciones afrodescendientes. Las investigaciones de Livio Sansone en Brasil, las de Jean Rahier para Ecuador, las de Kevin Yelvington en el Caribe, o las de Peter Wade para Colombia abordan las relaciones entre representaciones, relaciones de poder y alteridad étnica/racial que operan en las construcciones de lo negro, la nación y la diáspora. Sansone, por ejemplo, evidencia las diferentes articulaciones raciales en Brasil y la "cultura negra" teniendo en cuenta los impactos de la circulación global de imágenes y objetos. De ahí que su trabajo resalte la importancia analítica de las influencias de las redes transnacionales en las articulaciones raciales locales. Con base en la noción de representación de Stuart Hall, el detallado estudio de Rahier muestra los diferentes tropos del pensamiento racial hegemónico sobre lo negro, a partir de un análisis discursivo y visual de una revista ecuatoriana. Por lo tanto, constituye una interesante ilustración de lo que metodológicamente se puede lograr con el análisis del discurso y lo visual en los estudios de la raza/etnicidad. En uno de sus artículos, Yelvington introduce un relevante cuestionamiento a la noción de diáspora que tiende a tomarse por sentada, en vez de examinar históricamente cómo se constituye o no desde lo concreto y en situaciones bien específicas, como el caso examinado por el de la reacción en el Caribe a la invasión italiana de Etiopía. Finalmente, Wade presenta uno de los más completos estudios sobre las dinámicas raciales en sus inscripciones regionales y en el proyecto de construcción de nación, evidenciando las imbricaciones entre las nociones de raza, mestizaje y diferencia. Combinando la etnografía con el análisis de documentos, Wade subraya la relevancia de pensar relacional y contextualmente la producción de las diferencias y jerarquías raciales.

OBRAS DE CONSULTA. Briones, Claudia, *La alteridad del "cuarto mundo": una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1998; De la Cadena, Marisol, "Are Mestizos Hybrids? The Conceptual Politics of Andean Identities", *Journal of Latin American Studies*, núm. 37, 2005, pp. 259–284; De la Cadena, Marisol, *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*, Durham, Duke University Press, 2000 [*Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco* (trad. Montserrat Cañedo y Eloy Neyra), Lima, IEP Ediciones, 2004]; Gilroy, Paul, *"There Ain't No Black in the Union Jack": The Cultural Politics of Race and Nation*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991; Hall, Stuart, "Conclusion: The Multi-Cultural Question", en Barnor Hesse (ed.), *Un/settled Multiculturalism: Diasporas, Entanglements, "Transruptions"*, Londres, Zed Books, 2000, pp. 209-241; Hall, Stuart, "The Question of Cultural Identity", en Stuart Hall, David Held y Tony McGrew (eds.), *Modernity and its Futures*, Cambridge, Polity Press, 1992, pp. 596-634; Hall, Stuart, "Race, Articulation and Societies Structured in Dominance" en *Sociological Theories: Race and Colonialism*, París, UNESCO, 1980, pp. 305-345; Morley, David y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres-Nueva York, Routledge, 1996; Rahier, Jean, '"Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?': representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991", en Emma Ervone, Emma y Fredy Rivera (eds.), *Ecuador racista: imágenes e identidades*, Quito, FLACSO, 1999, pp. 73-110; Sansone, Livio, *De África a lo afro: uso y abuso de África en Brasil*, Kuala Lampur, Vinlin Press/Sephis/Codesria, 2001, <www.iisg.nl/~sephis/pdf/liviospanish.pdf>; Sansone, Livio, *Negritude sem etnicidade*, Salvador/Rio de Janeiro, Edufba/Pallas, 2004; Wade, Peter, *Gente negra, nación mestiza, dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Bogotá, Ediciones Uniandes, 1997; Wade, Peter, *Música, raza y nación: música tropical en Colombia*, Bogotá, Vicepresidencia de la República, 2002; Walsh, Catherine (ed.), *Estudios culturales latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina*, Quito, Universidad Andina Simón Bolivar/Abya-Yala, 2003; Walsh, Catherine (ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial: reflexiones latinoamericanas*, Quito, Universidad Andina Simón Bolivar/Abya-Yala, 2005; Yelvington, Kevin, "Dislocando la diáspora: la reacción al conflicto italo-etíope en el Caribe, 1935-1941", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 17, núm. 52, 2003, pp. 555-576.

[EDUARDO RESTREPO]

representación

La representación, en su sentido más básico, es el resultado de un acto cognitivo por medio del cual se produce un signo o símbolo que se instaura como el "doble" de una presunta "realidad" o de un "original". En otras palabras, la representación ocurre a través de un proceso de percepción e interpretación de un referente, el objeto (en un sentido amplio) representado. Atendiendo al vocablo representación, el prefijo re indicaría un volver a presentar lo que ya ha sido presentado. Re-presentar *es volver a presentar, poner nuevamente en el presente aquello que ya no está aquí ni ahora*, encontrándose así restituido en su re-presentación. De este modo le sería intrínseca a la representación, en primer lugar, una cierta disparidad temporal trazada por la distancia entre los dos momentos implicados en la estructura misma de la re-presentación: algo así como presentar una cosa por segunda vez. En segundo lugar, el prefijo re también supone una iteración, un repetir, un volver a poner, que a diferencia de la distancia temporal, indica una suerte de artificialidad. La representación sería, en este caso, un acontecimiento a través del cual algo es repetido, re-producido en el presente y, por lo tanto, restituido artificialmente en y por la representación.

A ambos sentidos, cuyas direcciones cohabitarían en la palabra representación, les es propio una relación a la esencia o la pre-esencia de las cosas, ya sea haciéndolas o dejándolas venir de nuevo al presente (allí donde representar sería más bien "re-presenciar" o hacer retornar a la presencia), ya sea presentándolas nuevamente bajo la forma de un doble, de una imagen, una idea, un pensamiento o, para ser más precisos, a partir de un "representante", algo o alguien destinado a sustituir o suplir la ausencia de otro.

Las representaciones han sido objeto de estudio en diversas disciplinas. En el caso de las humanidades y las ciencias sociales

estarían ligadas a su relación con el estudio de la sociedad y la cultura. Por un lado, la representación designaría a las "representaciones" en el sentido de los códigos fundamentales de una cultura, constelaciones simbólicas destinadas a regir el orden de los discursos y las prácticas sociales: imágenes que producen de sí los sujetos que participan en una cultura y en una época determinada. Por otro lado, el gesto de articular épocas a partir de "representaciones" implicaría el hecho de que la representación, *el conjunto de imágenes que son la representación de* una cultura, de una mentalidad, de un orden esencial a las cosas, se encontraría regida por una *idea representacional sobre las representaciones*: algo así como la representación-de-las-representaciones, en el sentido de que aquellas imágenes culturales no sólo poseerían la virtud de representar épocas históricas, de retener en ellas el estado de composición de una época, sino que, al mismo tiempo, sean objeto de representación, en el sentido de que, para nosotros, estudiosos de la cultura, puedan ellas misma ser representables.

En este sentido, la representación constituye más bien la estructura de comprensión a través de la cual el sujeto mira el mundo: sus "cosmovisiones", su mentalidad, su percepción histórica. Esta estructura de comprensión se encuentra expresada en el lenguaje, cuya función sería, en términos generales, "representar" el acto mismo de cognición del sujeto. De este modo la representación es portadora de significados que se materializan a través del uso del lenguaje, sea escrito, visual, auditivo, corporal, etc. En este contexto sería bueno notar, también a modo general, que la representación o las representaciones son parte de un sistema de prácticas sociales y culturales que involucran un referente, que puede ser real o imaginario, o incluso otra representación; unos agentes que realizan la representación dotados de cierta ideología en un contexto histórico-social determinado y, finalmente; unos receptores que, en el acto de recepción, perciben e interpretan dicha representación. Para los estudios culturales, el concepto de representación sería la consecuencia de una serie de prácticas mediadas a través de las cuales se produce un significado o múltiples significados que no necesariamente son ciertos o falsos, lo cual sugiere una condición de construcción en la que se encuentran implicados los sujetos.

Las formas de representación han variado según tiempo y espacio. Del mismo modo, cada disciplina tiene ciertas especificaciones de lo que se considera o no una representación válida en su campo. En literatura la representación ha estado estrechamente relacionada a los géneros literarios (poesía, narrativa, drama, ensayo, crónica, ficción/no ficción) como también a las corrientes literarias que predisponen al receptor, en este caso al lector, a esperar un cierto tipo de representación. Por ejemplo, la novela realista fue considerada por George Lukács como una expresión narrativa que representa la realidad satisfactoriamente en cuanto la expresa como una totalidad.

En el caso del teatro, la obra teatral ha sido definida como sinónimo de representación y ha sido considerada como un espejo de la realidad, función que se exacerbó con el teatro burgués. Sin embargo, a diferencia de la literatura, la obra teatral difícilmente podría repetir una representación igual a otra en tanto que se constituye como una acción única y efímera, aunque sea el montaje de un mismo texto dramático.

Por su parte, en una performance lo efímero de la representación se agudiza y el concepto de representación se amplía a otro tipo de manifestaciones no necesariamente efectuadas en un escenario teatral tradicional. Diana Taylor define performance como un comportamiento o una práctica que transmite conocimiento al tiempo que es una metodología. Una performance incluye desde obras artísticas hasta actos cotidianos, por ejemplo, las marchas políticas, las apariciones públicas o en televisión de artistas, políticos, periodistas, las representaciones mediáticas, etcétera.

El campo de la historia, suele ser distinguido del de la literatura por su función de representar la realidad del pasado. Por esta razón, es quizá una de las disciplinas más sensibles al concepto de representación y a corrientes teóricas que, a partir del posestructuralismo, han postulado un acceso al pasado necesariamente mediado. A partir del positivismo, la búsqueda de objetividad impuso que la representación histórica, el relato histórico, se remitiera a fuentes escri-

tas, documentos que atestiguaran y validaran científicamente una verdad histórica. Debido a las influencias de corrientes teóricas como el posmodernismo y el poscolonialismo, las prácticas historiográficas contemporáneas han transformando sus metodologías y sus parámetros de objetividad en tanto que el pasado adquiere significado por medio de sus representaciones.

La representación cinematográfica también es el resultado de convenciones específicas de un determinado tiempo y lugar, que están evidentemente ligadas a una ideología, en el sentido de la posición que ocupa el sujeto en la trama discursiva que organiza su presente. Como en la literatura y el teatro, la representación cinematográfica también responde a ciertos géneros o escuelas en particular, por ejemplo el melodrama, que se caracteriza por inducir la emotividad del espectador por medio del uso narrativo del primer plano.

En el ámbito político, la representación política alude al proceso por el cual los ciudadanos delegan su voluntad y sus intereses a un representante, destinado a sustituirlos en el ámbito de las grandes decisiones colectivas. En este caso, el representante político ocupa el lugar de los ciudadanos por medio de un conjunto de procedimientos autorizados desde el espacio público en el ámbito de las llamadas "democracias representativas".

En su origen, las representaciones sociales y culturales han sido objeto de estudio constante en tanto que habían sido consideradas como un medio para acceder a una "verdad", una "esencia" o una "realidad". Sin embargo, la posibilidad de lograr el conocimiento de esa "esencia" y la definición misma de esa "verdad/realidad" han estado, desde la antigüedad, en el centro del debate en las discusiones críticas sobre la representación.

Dentro del estudio de la representación se podrían señalar tres teorías principales (y generales): la mimética, la intencionalista y la constructivista (Hall, *Representation*: 24-26). Según la filosofía griega la mimesis (μίμησις) era el proceso por el cual un lenguaje, ya sea escrito o visual, imitaba la naturaleza. En este sentido, el lenguaje cumplía con la función de imitar una verdad ya existente en el mundo exterior. Sin embargo, para Platón, dada esta existencia de una verdad inmutable independiente a los hombres, el arte se consideraba una imitación de la naturaleza y sólo podía remitirse a las formas exteriores de las cosas, las cuales estaban más relacionadas a la representación de un ideal. Aristóteles, por su parte, en su *Poética*, asocia la función de la mimesis con las acciones del género humano: mientras más plausible sea la trama, la mimesis o la representación se acercaría más fielmente a dicha realidad.

La teoría intencionalista supone que el productor de la representación impone un significado único del mundo o del objeto representado a través de su uso del lenguaje. Esta teoría supondría una ausencia de comunicación con el entorno social y difícilmente se podría pensar que una representación porta un significado único y excluyente: la del agente que la produce. La última gran teoría que menciona Stuart Hall para el estudio de las representaciones es la constructivista, la cual postula que ni las cosas o el mundo exterior (para darle un sentido más amplio a lo representable), ni los que usan el lenguaje pueden otorgar o dotar de un significado único e invariable al lenguaje. En la base de esta teoría subyace que el significado del mundo exterior se construye a través de sistemas de representacionales (Hall, *Representation*: 25).

Con el trabajo de Ferdinand de Saussure (1857-1913) en el área de la lingüística, la construcción de significado fue relacionada con el lenguaje que, a su vez, fue definido como un sistema de signos. En términos de Saussure, el lenguaje es parte de una estructura donde el signo (en este caso, la palabra) estaría compuesto por el concepto o idea expresada por un sonido o icono (significado) y la imagen acústica (significante). El mundo exterior sólo adquiere significado al estar en contraste con otros elementos dentro de una estructura: el estudio de la relación entre el signo y su referente (el objeto representado por el signo, es decir, lo que la palabra denota) proveería de un significado o sentido. En síntesis, dentro de una estructura, todo signo sería una representación.

Muchos intelectuales siguieron el modelo de Saussure dando origen al estructuralismo como marco teórico dominante a mediados del siglo xx, entre ellos, destacan Roland Barthes, Jacques Derrida, Michel Foucault y

Jacques Lacan, quienes al mismo tiempo se convirtieron en sus críticos, dando origen al posestructuralismo. Si bien Saussure se concentró en el análisis del lenguaje, la metodología del estructuralismo fue aplicada, en términos generales, a la cultura y a la sociedad. Asimismo, fue adoptada por disciplinas como la antropología (Claude Lévi-Strauss), la literatura (Barthes y Derrida), la psicología (Lacan) y la historia (Foucault). En este proceso de formación de la teoría estructuralista, la semiótica amplió el campo de estudio de los signos a todo aquello que pudiera ser leído como un texto (actividades cotidianas, obras de arte, afiches publicitarios, fotografías, etc.) y con ello incorporó en el estudio de la cultura las manifestaciones consideradas propias de la cultura popular. Es decir, incluyó a todo objeto o expresión cultural que opera como lenguaje y, como tal, comunica un sentido o significado. A diferencia de Saussure, Barthes incorporó a la lectura de las representaciones (signos) y sus significados a una segunda estructura de significación. En consecuencia, la semiótica no sólo estudiaría lo denotativo, es decir, el signo en relación con el referente y su significado, sino también, ese mismo signo dentro del contexto de una estructura mayor que conecta al signo con otros temas y significados. Este segundo nivel de análisis sería, en términos de Barthes, connotativo y se vincularía a una ideología.

Por su parte, Michel Foucault (1926-1984), transciende el estudio de la representación como un acto meramente lingüístico y la incorpora dentro del análisis discursivo. El discurso sería una manera de representar el conocimiento respecto a un tema en particular y en un momento histórico determinado. Al mismo tiempo, el discurso produciría conocimiento, es decir, que la práctica representacional devendría en un medio para la producción de conocimiento a través del lenguaje. Si en el estructuralismo, el significado se construía a partir de la relación entre el signo y su referente, para Foucault el significado se construye dentro del discurso y sus prácticas. En síntesis, fuera del discurso, nada tiene sentido o significado, e incluso el sujeto pierde autonomía y sólo se podría constituir como tal dentro del discurso y las prácticas discursivas en un momento y lugar determinado.

En consecuencia, el posestructuralismo planteó que no es posible ninguna representación objetiva y que toda representación es una construcción subjetiva. En el área de la historiografía este consenso por parte de los afiliados al posestructuralismo problematizó su práctica. Dentro de este marco teórico, no sería posible acceder al pasado de una manera directa, es decir, no mediada. Al mismo tiempo, se dio origen a un debate en torno a la factibilidad de que la narrativa histórica fuera una representación objetiva. Quizá una de las polémicas más interesantes sobre la representación, sería la encabezada por Hayden White por desarmar las bases en la que se fundó la historia como disciplina académica. Señala White que la historia y la literatura comparten una misma forma de narrar y que solamente difieren por sus referentes: el acontecimiento verídico y la imaginación, respectivamente. Es decir, que la práctica representacional de lo que se supone histórico ("real") y de la literatura ("ficción") operan de la misma forma, tanto la narrativa histórica como la literaria recurren a los mismos tropos.

Para concluir, lo que hasta el estructuralismo se entendía como una representación de un referente objetivo, hoy se entiende como una representación de construcciones (que son también representaciones) ideológicas, culturales, sociales, etc. Es decir que el mundo exterior adquiere significado por medio de la representación que se pueda realizar de éste. Una imagen, una película, una manifestación política, un libro, una canción, todos estos productos culturales, se entienden como representación y se inscriben en prácticas representacionales. Desde una perspectiva amplia, y sin detallar en las diferencias que subyacen en las prácticas académicas de los intelectuales afiliados a los estudios culturales, la representación es estudiada tanto en sus modos de representación (entiéndase el o los sujetos productores de la representación, las formas y marcos teóricos en los cuales se inscriben, las opciones estéticas e ideológicas que subyacen tras el acto de representar), sus prácticas y sistemas representacionales.

Si el estudio de las representaciones ha sido una forma de acceder y producir al mismo tiempo conocimiento, en el entorno latinoamericano, existen ciertos hitos que

han puesto en el debate el problema de la representación.

Por un lado, desde los estudios subalternos se han cuestionado los discursos hegemónicos que han articulado una práctica representacional que se han apropiado del "Otro" como objeto de representación. Estrechamente ligada a esta problemática, está la pregunta sobre quién tiene el derecho de hablar por otros y hasta qué punto el intelectual es capaz de representarlos. Siguiendo esta línea, desde la publicación de *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (Burgos), en la literatura el testimonio ha sido foco de debate, tanto por su capacidad representacional de sujetos pertenecientes a grupos minoritarios como también por las posibilidades de ser considerado un género literario que se diferencie de la historia oral y de la autobiografía. Similar ha ocurrido con la historia, en la cual el historiador, perteneciente a una élite intelectual y queriendo dar voz a los carentes de poder, desde su marco ideológico escribe la historia de un grupo subalterno, imponiendo sus propios códigos culturales y, con ello, interpretando las practicas sociales y culturales de dicho grupo que no necesariamente representaría su propia visión. Otro momento esencial del debate en torno a la representación en América Latina fue inaugurado por los llamados estudios de posdictadura en los años noventa, que tuvieron como objetivo ingresar al espacio de "disputa de la representación" que se abría con los procesos democratizadores que las propias dictaduras militares habían diseñado. En efecto, una vez que la región iniciara, en los años ochenta, la llamada "transición a la democracia", se configuró un debate concerniente a recuperar el legado dejado por el proceso de militarización que sacudió con ferocidad la cultura política del continente. Dicho debate, que fue en sus inicios articulado bajo el concepto de "memoria histórica", tuvo como finalidad posicionarse de los contextos políticos destinados a borrar simbólicamente la herida social infligida por las dictaduras argentina (1976-1983), brasileña (1964-1978), uruguaya (1973- 1985) y chilena (1973-1990), por nombrar los lugares más significativos. Un ejemplo de esto lo constituyó la propia palabra "posdictadura", que a diferencia del término técnico politológico "transición a la democracia", obligaba a modular en este contexto los estados de composición de la época, con la parte maldita adherida al nombre (Richard, *Residuos*: 10).

La capacidad que el debate de posdictadura tuvo para articular políticamente su discurso crítico, se debió a la re-actualización de estrategias críticas que intervinieron los nuevos contextos democráticos, revelando en ellos la imagen de transparencia y estabilidad que querían preservar en su tránsito al neoliberalismo. Dicho tránsito, que para Beatriz Sarlo se expresó sintomáticamente en el espacio académico con el paso del "intelectual" al "experto" (Sarlo, *Escenas*: 148), implicó no sólo el viraje radical de la política al mercado en el ámbito de la cultura, sino también el tránsito al olvido social de aquella violencia política desplegada por la dictadura. Se trataba, sobre todo, de que el debate de posdictadura lograra generar una práctica crítica a través de la movilización de ciertos recursos simbólicos destinados, no sólo a preservar la memoria social de la dictadura, sino, también, destinados a revelar las estrategias de exclusión que dicha memoria padecía. De esta manera, el debate abierto por la posdictadura fue producto de un cambio radical en la lengua crítica, una "atención lexical" (Avelar: 175) a través de la cual pudieron articularse experiencias y subjetividades que sufrieron, y aún sufren, no sólo la exclusión total y absoluta de representación en lo social, sino la fuerza salvaje con que esa exclusión se inscribió en ellas.

Como vemos, se trata de una "política de la representación", en la que se juega no sólo un espacio crítico y alternativo a la estructura hegemónica vigente que proyecta "el orden de las cosas", sino, principalmente, se juega la perdurabilidad misma del sistema, su capacidad *autopoiética*. El triunfo del sistema es el triunfo sobre las representaciones que le dan continuidad en el tiempo, que lo re-producen. "El orden de las cosas" es, por lo tanto, el resultado de un acto hegemónico que fue capaz de articularse como la visión autorizada del mundo, la imagen en la que se condensaría la especificidad cultural de la época. De ahí, el carácter estratégico y político que cobra la representación respecto del régimen perceptivo

del mundo, sobre todo hoy, que las imágenes y los discursos han logrado conquistar una extensión tecnológica sin precedentes debido al desarrollo exponencial de las llamadas tecnologías de información y comunicación.

OBRAS DE CONSULTA. Avelar, Idelber, "La práctica de la tortura y la historia de la verdad", en Nelly Richard y Alberto Moreiras (eds.), *Pensar en/la postdictadura*, Santiago, Cuarto Propio, 2001, pp. 175-196; Barthes, Roland, *Mythologies*, Londres, Cape, 1972 [*Mitologías* (trad. Héctor Schmucler), México, Siglo XXI Editores, 1981]; Burgos, Elizabeth, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XXI Editores, 2005; Gugelberger, Georg M. (ed.), *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*, Durham, Duke University Press, 1996; Hall, Stuart (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Londres, Thousand Oaks/Sage-Open University, 1997; Lanzmann, Claude, "The Obscenity of Understanding: An Evening with Claude Lanzmann", en Cathy Caruth, *Trauma: Explorations in Memory*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995, pp. 200-220; Masiello, Francine, *The Art of Transition: Latin American Culture and Neoliberal Crisis*, Durham, Duke University Press, 2001 [*El arte de la transición* (trad. Mónica Sifrim), Buenos Aires, Norma, 2001]; Taylor, Diana, *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, Durham, Duke University Press, 2003; White, Hayden, *El texto histórico como artefacto literario*, Barcelona, Paidós, 2003.

[FELIPE VICTORIANO; CLAUDIA DARRIGRANDI]

subalternismo

DESARROLLO GENERAL DEL TÉRMINO. A finales del siglo XX, el término "subalterno" fue puesto en escena por el grupo de subalternistas de la India y su grupo de "Subaltern Studies". Pero la genealogía del término se traza a Antonio Gramsci, el primero que lo utilizó en un sentido teórico para referirse a la relación entre hegemonía (gobierno por consenso) y dominancia (gobierno por la fuerza). Para Gramsci, subalterno es un término usado en sentido colectivo, "grupo subalterno". Un grupo subalterno es aquel que todavía no cobra conciencia de su fuerza y posibilidades de desarrollo político y, por lo tanto, no escapa la fase primitivista, entendida ésta como el nexo entre ideología librecambista y sindicalismo teórico, evidente particularmente en el ámbito italiano. Según Gramsci, es en el contexto sindicalista donde emerge el concepto grupo subalterno, una vez más concebido como aquel que dentro de esta teoría no puede devenir grupo dominante o desarrollarse más allá de la etapa económica corporativa para llegar a la fase hegemónico-política en la sociedad civil. Este impedimento se debe a que en el movimiento sindicalista teórico, la autonomía del grupo subalterno se sacrifica a la hegemonía intelectual de la clase dominante. La idea de la autonomía del grupo subalterno es sólo, para Gramsci, un aspecto del liberalismo librecambista, pero a él le sirve para desarrollar varios conceptos importantes a su teoría política, tales como el concepto de hegemonía (que ha de tener en cuenta los intereses y las tendencias de aquéllos sobre los cuales se ejerce), el de librecambismo y sindicalismo, y la relación que ellos guardan respecto a la sociedad civil y política, considerando la última como trascendencia de la primera.

Ranajit Guha pide prestado el concepto gramsciano y lo utiliza para construir una relectura de la historia e historiografía de la India y proponer una nueva mirada sobre las relaciones entre hegemonía y dominancia. Su punto de partida es la definición del diccionario conciso de Oxford, según la cual "subalterno" representa "al de rango inferior". Guha lo usa para nombrar "el atributo general de subordinación en las sociedades del Sureste Asiático ya sea que ésta se exprese en términos de clase, casta, edad, género, oficio o de alguna otra manera" (Guha y Spivak: 35, traducción mía). El traspaso de conceptos de entornos europeos a otras regiones (que se debate como teorías viajeras) ocasiona grandes polémicas, pero en este caso se explica en base a que la división entre la Italia desarrollada y la subdesarrollada representa un caso idóneo para teorizar los efectos desiguales del impacto del desarrollo capitalista. Los frutos que rinde este traspaso se pueden palpar en el cambio radical que experimenta la noción de historia e historiografía cuando éstas se leen desde lo subalterno –lo que Guha llama leer "en reverso" o "a contrapelo"– y la diferencia que los conceptos de hegemonía y dominancia hacen palpables cuando se examinan a trasluz de la colonización y la poscolonización. No sólo producen éstos cambios en la noción disciplinaria sino que también ponen en cuestión el ejercicio mismo de la dominancia al hacer visibles las expectativas que ésta tiene de los grupos subalternos sobre los cuales se ejerce.

Dos definiciones de subalternidad que revelan el uso del término por las generaciones subsiguientes son, en el subalternismo asiático, la de Gyan Prakash que sostiene que: "debemos entender la subalternidad como una abstracción usada para identifi-

car lo intratable que emerge *dentro* de un sistema dominante *x*, y que significa aquello de lo que el discurso dominante no puede apropiarse completamente, una otredad que resiste ser contenida. Pero precisamente porque la dominancia fracasa al apropiarse la incomensurabilidad radical del subalterno, ella sólo registra la presencia recalcitrante de la subalternidad, graba las impresiones de aquello que no puede abarcar; nunca captura la subalternidad en sí que puede ser rescatada por el estudioso subalternista […] La subalternidad irrumpe dentro del sistema de dominancia y marca sus límites desde dentro […] Su *externalidad* a los sistemas dominantes del conocimiento y poder emerge *dentro* del sistema de dominancia, pero solamente como una intimidación, como un trazo de aquello que elude el discurso dominante. Es esta existencia parcial, incompleta, distorsionada lo que separa al subalterno de la élite. Esto significa que el subalterno presenta posibilidades contrahegemónicas no como una otredad inviolable desde el exterior, sino desde dentro del funcionamiento del poder, forzando contradicciones y dislocaciones en el discurso dominante, y proporcionando fuentes para una crítica inmanente (62)."

En el subalternismo latinoamericano, Gareth Williams dice: "entiendo la categoría de subalternidad en los términos articulados por Guha y Spivak. La considero como el a menudo violento efecto-de-sujeto de los procesos nacionales y posnacionales de subordinación social, pero también como el límite epistemológico en el cual lo no-hegemónico anuncia los límites del pensar hegemónico y del pensamiento hegemónico. En mi uso del término […] no hay resolución a la relación entre las definiciones de Guha y de Spivak. No se privilegia una definición sobre la otra. Simplemente me aproximo a la cuestión de la subalternidad como el sitio de tensión práctica y teórica entre la historia materialista y la filosofía desconstructivista. Como resultado, leo la subalternidad como la traza del telos político dentro de los campos sociopolíticos y epistémicos y, por lo tanto, dentro y en los límites de nuestro sistema conceptual de hoy, cuya reflexión hegemónica (y en el caso de Latinoamérica esto significa predominantemente desarrollista) es confrontada y desestabilizada por la emergencia de sus propios límites de impensabilidad […] La subalternidad es, por lo tanto, el nombre de los varios puntos de exceso dentro de las historias nacionales y posnacionales del desarrollismo latinoamericano. Este es el límite en el cual las narrativas hegemónicas y los modos sociales e intelectuales de reproducción dominante encuentran sus puntos radicales de disfuncionalidad. Como resultado, esto lleva el pensamiento hegemónico (y en Latinoamérica esto invariablemente significa pensamiento hegemónico criollo) cara a cara a su inminente ruina. Y al hacer esto, mantiene viva la demanda de reflexión y de una sostenida política cultural (10-11, traducción mía)."

Hay otras maneras de concebir la subalternidad, por ejemplo, Juan Zevallos considera "que los inmigrantes tienen una posición subalterna. La subalternidad de los inmigrantes andinos radica en el hecho de que la mayoría de ellos carecen o disfrutan de un nivel mínimo de trabajo, vivienda, alimentación y escolarización para alcanzar un bienestar humano" (368). Para Walter Mignolo, "la idea de la "subalternidad" no es simplemente una cuestión de dominación de unos grupos sociales por otros, sino que tiene repercusión global más amplia, en el sistema interestatal analizado por Guha y [Aníbal] Quijano ("Colonialidad": 179). La subalternidad conecta historias locales y estructuras de dominación mundiales. En esto consiste la colonialidad del poder.

El término subalterno se presenta como múltiplemente articulado. Por un lado es un concepto que se usa como metáfora de una o varias negaciones, límite o tope de un conocimiento identificado como occidental, dominante y hegemónico, aquello de lo que la razón ilustrada no puede dar cuenta. Por otro, subalterno es una posición social que cobra cuerpo y carne en los oprimidos, o aquella condición que genera la colonialidad del poder a todos niveles y en todas las situaciones coloniales que estructuran el poder interestatal. Subalterno es, así, aquel concepto que recorre el campo de los estudios subalternos en estas múltiples articulaciones.

USO ESPECÍFICO DEL TÉRMINO EN LOS ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS. Después de la derrota de los sandinistas en las elecciones

presidenciales nicaragüenses de 1990, un grupo de intelectuales preocupados por la situación política mundial y por las políticas de las instituciones académicas se reunieron en la ciudad de Washington. Ése fue un momento de cambios importantes de paradigma y por eso la propuesta fue discutir el proyecto emprendido por el colectivo de estudios del subalterno del sudeste asiático. La intuición compartida era que esto podía ser productivo para los latinoamericanistas. Formaban el grupo John Beverley, Robert Carr, José Rabasa, Javier Sanjinés, Patricia Seed e Ileana Rodríguez. Muchos otros cientistas sociales y críticos culturales fueron invitados a participar pero aunque no acudieron al encuentro, algunos de ellos como Norma Alarcón y Mónica Szurmuk, firmaron el manifiesto original.

Siguiendo el modelo de los subalternistas asiáticos, la decisión era transformar el grupo en un colectivo democrático con un proyecto académico que continuara el legado del trabajo intelectual políticamente comprometido. La percepción dominante era que el trabajo del grupo del sudeste asiático, su propuesta de un "nuevo humanismo", definido por la existencia de una sensibilidad social combinada con un compromiso y testarudez teórica y una militancia académica, sería de gran utilidad al campo latinoamericano. El deseo era expresar una solidaridad posrevolucionaria con los sufrimientos de los pobres en una época en que el colapso del socialismo había transformado a esta actitud en dudosa e impopular. Como el colectivo del sudeste asiático, los subalternistas latinoamericanos estaban profundamente insatisfechos con la ausencia de los pobres en su propia historia. Sin embargo, mientras que los subalternistas asiáticos criticaban el estado liberal poscolonial y los movimientos nacionalistas y anticolonialistas desde la izquierda, los latinoamericanistas criticábamos los Estados de izquierda y las organizaciones partidistas por su liberalismo.

La mayoría de los miembros del grupo fundador había tenido experiencias políticas formativas, unos en la Revolución sandinista, otros en el gobierno de Michael Manley, en las guerrillas y el movimiento estudiantil mexicanos, o en los movimientos de solidaridad en Estados Unidos. Todos participaban activamente en los debates disciplinarios sobre género y etnicidad. Viniendo del marxismo, les incomodaba el "multiculturalismo triunfante" que hablaba poco de la descentralización de la riqueza y la democratización del poder político. Más adelante, el grupo se expandió y los primeros invitados fueron Walter Mignolo, María Milagros López y Michael Clark. En la conferencia realizada en Puerto Rico en el año 1996, se unieron al grupo Sara Castro-Klarén, Fernando Coronil, Gareth Williams, John Kraniauskas, Alberto Moreiras, Abdul Mustafa, Marcia Stephenson y María Josefina Saldaña. La última conferencia fue realizada en Duke en el año 1998. El grupo produjo como colectivo una serie de publicaciones que definieron el campo como el número monográfico de *Boundary 2* (1993, publicado como Beverley, *et al*. (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*), el *Latin American Subaltern Studies Reader* (2001, Ileana Rodríguez, ed.), *Convergencia de tiempos* (2001, Ileana Rodríguez, ed.), *LASA FORUM 33.2* (2002) y *Dispositio/N* (2005, Gustavo Verdesio, ed.).

El uso específico del término se hace palpable en las discusiones que giran, primero, en torno al significado actual de los estudios subalternos y sus rumbos diversos; segundo, en la relación entre estudios latinoamericanos y surasiáticos subalternos; tercero, en las relaciones entre estado, cultura y subalternidad. Y los aportes son: 1] mostrar cómo las aporías del conocimiento que presenta como agenda teórica de trabajo el subalternismo se ven reproducidas en todos los ámbitos: el del conocimiento, la teoría, la política, el Estado, la globalización; 2] discutir la dinámica bipolar con la que el pensamiento occidental articula sus saberes y demostrar, en la práctica del análisis, que la misma lógica que da cuenta de la relación entre élite y subalterno, ayuda a entender la relación entre local y global, estado y sociedad, particularismos y universalismos; 3] diagnosticar el impasse en que se encuentra el conocimiento humanista en la alta modernidad. El trabajo teórico se dedica a examinar la articulación de las lógicas de la hegemonía; el trabajo de campo, a entender las prácticas sociales del subalterno; el trabajo cultural, a analizar la cotidianeidad, la solidaridad y los estigmas; el trabajo sobre

la cuestión indígena, a explorar los temas del multiculturalismo, la diferencia como práctica social y hermenéutica y el debate sobre la poscolonialidad.

Para Walter Mignolo, subalternismo significa la posibilidad de establecer un vínculo teórico con las diferentes regiones periféricas afectadas por la colonialidad del poder; cruzar fronteras y poner a conversar a los afines, quienes añaden matices a la misma discusión central. Sus puntos de debate son: 1] recuperar las especificidades históricas continentales; 2] reconocer el trabajo de los latinoamericanos en referencia a la colonialidad del poder; 3] poner en escena que la modernidad no empieza en el siglo XVIII sino en el XVI (*Darker Side*).

Para Florencia Mallon el encanto de los estudios subalternos es que la propuesta viene de intelectuales basados en el "tercer mundo", y que ofrece una posibilidad de diálogo transregional, en el que hay que prestarle atención a los contextos específicos. Advierte de la peligrosidad de los préstamos y propone una reflexión sobre los mismos campos disciplinarios. Cuestiona en el subalternismo la mirada desconstruccionista por considerar que destruye las suposiciones centrales del propósito político del grupo, como la autonomía de las prácticas subalternas respecto de la cultura de élites (*Campesinado*).

John Beverley examina: 1] la relación entre capitalismo y socialismo en conexión con la modernidad –y argumenta que ésta es productora de subalternidades–; 2] la "heterogeneidad radical", que contrapone a la "razón" del estado moderno o razón comunicativa de Jürgen Habermas –y argumenta la imposibilidad de pensar al subalterno dentro de la sociedad civil–; 3] la subalternidad dentro de la noción de hegemonía de Antonio Gramsci –y argumenta la posibilidad de que el subalterno acceda al poder–; 4] la posición del subalterno dentro de la discusión de la multiculturalidad. Beverley muestra que desde ninguna posición de poder se puede pensar al subalterno. Subalterno es un sujeto evanescente que se escabulle en cuanto se quiere apresar en una representación. Subalterno es, por lo tanto, un aparato heurístico que sirve para mostrar las aporías del pensamiento hegemónico (subalternismo).

María Josefina Saldaña propone una lectura élite/subalterna de los frentes populares, atrapados entre fuerzas opuestas. Dada esta polaridad los frentes populares tienen que mediar y elegir respuestas insatisfactorias a las fuerzas que representan—tal el caso del Frente Sandinista nicaragüense que ella estudia. Propone que los frentes populares tienen que disolverse como frentes para ser partidos y tomar partido por uno de sus componentes. Así, los frentes populares tan caros a Gramsci para lograr la hegemonía de lo popular, no pueden ser políticamente radicales en situaciones de polarización de fuerzas. Son coaliciones coyunturales que sirven para efectuar transiciones de poder.

Alberto Moreiras habla de los estudios subalternos en relación con la discusión entre lo global y lo local, lo particular y lo universal. Propone, con Žižek que "cada polo del antagonismo es inherente a su opuesto" (71). De ahí la noción de doble articulación o registro doble que "permita al subalternista comprometerse simultánea y distintamente con la negatividad radical y con la positividad estratégica" ("Hegemonía": 77). El reto de esta posición es cómo relacionar los campos hermenéuticos con los políticos; cómo demostrar que la noción de subalternidad, no se confina al horizonte dialéctico entre lo local y lo global.

José Rabasa expone: 1] cómo la necesidad de habitar mundos múltiples es una característica de los espacios y discursos subalternos; 2] cómo la coexistencia de diferentes mundos en los discursos subalternos implica un iluminismo desiluminador; 3] cómo toda postulación de un sistema o ideología dominante constituye en última instancia una engañifa –una ilusión óptica–. Propone que los estudios subalternos son desaprendizajes teóricos, por ejemplo, el del subcomandante Marcos y los ladinos en las selvas lacandonas. Mundos múltiples presumen coexistencia de espacios híbridos; no celebración de síntesis cultural, sino inconmensurabilidades. No es lo mismo pensar en una lengua que en otra, no es lo mismo escribir que pintar. Diferentes lenguas participan de diferentes lógicas y grados de racionalidad.

Javier Sanjinés considera la representación étnica en Bolivia y las maneras de pensar lo nacional étnico en relación con la articulación que las clases letradas e in-

telectuales (élites) hacen de lo europeo y de lo autóctono indio, mestizo, criollo, cholo. Las tres categorías a diferenciar son indio, mestizo y cholo (subalterno). No se confunde mestizo y cholo, pero sí se funde mestizo y criollo. Despensar, desleer, negociar, son los métodos recomendados. Lo fundamental es la "representación de lo autóctono". ¿La mirada es siempre señorial, o es posible una mirada subalterna? La primera es clásica y la segunda barroca y carnavalesca. Sus cuerpos grotescos y dislocados provienen de sensibilidades populares "preñadas de opuestos".

Robert Carr muestra la desconstrucción del sujeto en la posmodernidad. Carr empieza su trabajo con un acontecimiento: un hombre joven entra a una carnicería en un pueblo, pone la cabeza bajo la hoja afilada del cuchillo del carnicero y se suicida. Este evento habla de la imposibilidad del sujeto de sentirse o hacerse su mundo e implica que la modernidad es una relación de inconformidad entre el mundo y el sujeto. La modernidad expulsa al sujeto de su casa y sentirse de nuevo en casa es uno de los retos de la posmodernidad. Mientras que la constitución del sujeto en la modernidad es ilustrada y se establece dentro del campo de relaciones signadas por la afabilidad y la comunicación, en la posmodernidad la actuación de género confiere gravedad a la ya álgida situación de un cero positivo, y es el cuerpo mismo el que padece la injusticia por mano propia o la de los vecinos.

María Milagros López articula la relación intelectuales/subalternos, ciudadanía/gobernabilidad. Habla de la sociedad "postrabajo" –en Puerto Rico, la mitad de la población adulta está estructuralmente desempleada– y de la ingobernabilidad que se predica sobre un sujeto opaco, carente de intereses en común, situado más allá de la racionalidad comunicativa. López propone repensar la insurgencia desde la persuasión; de ahí la invención del placer como forma de justicia. El placer es uno de los lugares desde donde la rebelión es posible. López opone ideas como alienación, conciencia falsa o de clase que no mitigan el sufrimiento humano. La alienación, único lugar asignado a la subjetividad, la revolución y la negación son formas élites de mirar hacia abajo, son técnicas de subalternización. En la sociedad postrabajo hay que mirar desde la óptica de la marginalidad, desde la drogadicción, desde la historia sin futuro, desde la comida grasosa, desde el mercado que gratifica. ¿Qué propósito sirve permanecer en el dolor cuando el placer es una de las armas con las que el subalterno responde a lo hegemónico?

Los trabajos subalternistas muestran claramente que la integración del subalterno es imposible, que el mandato de las élites es mantener lo hegemónico y que esto significa producir y reproducir las heterogeneidades constitutivas de un mundo en el que predomina el *"lag-time"* de Homi Bhabha, los desencuentros de la modernidad y las temporalidades desfasadas. Pero, ¿quiere decir esto que el trabajo de los subalternistas se limitará entonces a subrayar las aporías de la modernidad? ¿Es posible volver a la utopía? ¿El subalternismo está también atrapado en esa dialéctica de las élites y pregunta desde arriba, desde la modernidad, el desarrollo, el capitalismo, el socialismo, las hegemonías, el estado, la sociedad civil o la colonialidad del poder cómo ver, oír, y hasta sentir a los subalternos? ¿Cuáles son los espacios del pensamiento sobre la subalternidad? ¿Desde dónde pensar una sociedad raigalmente heterogénea e igualitaria? ¿Desde dónde organizar el pensamiento y la vida que no sea el de la heterogeneidad contenida de los guetos? Éstos son algunos de los retos.

OBRAS DE CONSULTA. Beverley, John, *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*, Durham-Londres, Duke University Press, 1999 [*Subalternidad y representación: debates en teoría cultural* (trad. Marlene Beiza y Sergio Villalobos-Ruminott), Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2004]; Gramsci, Antonio, *A Gramsci Reader: Selected Writings, 1916-1935*, Londres, Lawrence and Wishart, 1988; Guha, Ranajit, "Dominance without Hegemony and its Historiography", *Subaltern Studies VI*, Delhi/Londres, Oxford University Press, 1989, pp. 210-309; Guha, Ranajit, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India,* Delhi, Oxford University Press, 1992; Guha, Ranajit y Gayatri Spivak, *Selected Subaltern Studies*, Oxford, Oxford University Press, 1988; Latin American Subaltern Studies Group, "Founding

Statement", en John Beverley *et al.* (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1995, pp. 135-146; Mignolo, Walter, "Colonialidad del poder y subalternidad", en Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos: estado cultura, subalternidad*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 2001, pp. 155-184; Moreiras, Alberto, "Hegemonía y subalteridad" en Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos: estado cultura, subalternidad*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 2001, pp. 91-102; Prakash, Gyan, "La imposibilidad de la historia subalterna", en Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos: estado cultura, subalternidad*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 2001, pp. 61-70; Rodríguez, Ileana (ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado cultura, subalternidad*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2001; Spivak, Gayatri Chakravorty, *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, Nueva York, Routledge, 1996; Verdesio, Gustavo (ed.), *Latin American Subaltern Studies Revisited. Dispositio*, núm. 52, vol. XXV, 2005; Williams, Gareth, *The Other Side of the Popular: Neoliberalism and Subalternity in Latin America*, Durham, Duke University Press, 2002; Zevallos, Juan, "Baile, comida y música en la construcción de una identidad cultural subalterna andina en el exilio norteamericano", en Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos: estado cultura, subalternidad*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 2001, pp. 365-380.

[ILEANA RODRÍGUEZ]

subjetividades

La cuestión del sujeto y la conformación de subjetividades es una preocupación de larga data; problema teórico, filosófico, epistemológico, que reúne subjetividad, identidad y alteridad en intentos de definiciones totalizantes. Articulado en la tradición humanista, la razón ilustrada y la experiencia de la modernidad (como "proyecto incompleto" o como logro universal, siempre desde una perspectiva occidental y etnocéntrica), el sujeto –y su proyección reflexiva, la subjetividad– ha sido definido como "sujeto moderno", unívoco y certero, de límites (aparentemente) decibles y verificables en función del paradigma que le diera entidad y legitimidad teórica.

La perspectiva posestructualista y los debates sobre la posmodernidad y la poscolonialidad hicieron estallar esos presupuestos, planteando una mirada no afirmativa con respecto a las subjetividades: en verdad, poniendo en cuestión la noción misma de "sujeto" y su capacidad de significación. En ese sentido, la reflexión sobre las subjetividades desplazadas, heterogéneas, esquivas a toda definición reduccionista, entronca con la ensayística latinoamericana de la primera mitad del siglo XX y con las miradas que, desde la crítica literaria y la sociología de la cultura, comenzaron tempranamente a colocar en primer plano la experiencia peculiar del continente. No obstante, como señala Gayatri Spivak, "parte de la crítica más radical que surge en Occidente durante los años ochenta es el resultado de un interés en conservar al sujeto de Occidente, o al Occidente como Sujeto. La teoría de hacer plurales los 'efectos de sujeto' le creó con frecuencia una cubierta a este sujeto del conocimiento. A pesar de que la historia de Europa como Sujeto se ha hecho narrativa en la ley, la economía política y la ideología de Occidente, este Sujeto oculto pretende 'no tener determinaciones geopolíticas'. De este modo, la crítica al sujeto soberano, a la cual se le ha hecho tanta publicidad, en realidad inauguraba un nuevo Sujeto" ("Historia": 759).

Este problema –que excede los límites disciplinares y los debates de campo– ha sido, también, una de las preocupaciones centrales de los estudios culturales desde sus inicios, en el marco de las revisiones de la teoría marxista clásica en virtud de su falta de adecuación teórica y empírica. Ya en su libro *The Uses of Literacy* (1959), Richard Hoggart alude a la cuestión de las subjetividades populares estableciendo una definición identitaria a partir de una posición binaria nosotros-ellos, que definiría también uno de los modos de autonominación y autorreconocimiento. Concepción deudora, empero, de cierta dicotomía identidad-alteridad que tanto constituye la *epis-*

teme logocéntrica como el archivo crítico y literario con el que Hoggart trabaja, no obstante, presenta la ventaja de plantear la subjetividad como noción (y percepción) construidas en el discurso *y* en las prácticas. Asimismo, llama la atención sobre aquellos modos del habla que funcionan como cifra de la identificación y la diferencia, enfatizando lo que de activo hay en dichos usos. Esta concepción no complaciente (aunque tampoco exenta de nostalgia) de las subjetividades populares, tiene especial eco en los trabajos de Stuart Hall, quien retoma y amplía el problema (véase, p. ej. "Notas"). Hall es particularmente persistente en sus relecturas de las categorías marxistas de "clase" o "cultura", así como en el planteo de que los modos estructurados de concepción de la subjetividad (popular) eliden el conflicto, la resistencia, la negociación y la aceptación, siempre vinculados a los discursos hegemónicos y a la experiencia de la desigualdad. Esta instancia de los estudios culturales percibe la subjetividad en términos heterogéneos, plurales, no autónomos; es decir, de modo relacional. En trabajos posteriores, se arriba a una concepción de subjetividades difusas o en constante redefinición, vinculadas tanto a la etnicidad como a desplazamientos y migraciones (Hall y du Gay; véase también raza/etnicidad, en este volumen).

Este punto, crucial en la definición de la "subjetividad" como categoría, vincula los estudios culturales con la perspectiva poscolonial (véase poscolonialismo en este mismo volumen). Así, aunque con tradiciones teóricas diferentes –aunque no por completo disímiles–, desde mediados de los años setenta se instala en la agenda de las discusiones académicas la concepción de la subjetividad "fuera de lugar" (Said, *Out of Place*); del "entre lugar en el discurso latinoamericano" (Santiago, *Entrelugar*); la noción del "sujeto heterogéneo" (Cornejo Polar, *Escribir*). En definitiva, en distintos campos culturales (véase campo cultural en este mismo volumen) se atiende a subjetividades entre mundos, en constante desplazamiento con respecto a definiciones y anclaje de sentidos. Por supuesto que ingresa aquí la reflexión sobre las migraciones y los movimientos territoriales en el ámbito de la globalización, pero también se conforma, en especial, un modo de concebir al sujeto que ya no admite posiciones esencialistas o inmanentes.

En la tradición de miradas latinoamericanas, son los estudios coloniales los que trabajaron de forma privilegiada el problema de la constitución de nuevas subjetividades (inéditas, conflictivas, cambiantes) a partir de la experiencia de conquista y el orden colonial posterior. Haciendo un aprovechamiento de la distancia que separa al investigador de su objeto, dichos estudios capitalizaron la alteridad radical a la que los textos coloniales nos enfrentan e intersectaron las reflexiones en torno al sujeto con las reevaluaciones de las nociones de discurso, texto, contexto, autor, estilo, género. En este marco, de la mano de las propuestas de Homi Bhabha ("The Other") y Peter Hulme, retomadas por Rolena Adorno, se arriba a la definición de "sujeto colonial", vinculada a la teoría de la enunciación, al análisis discursivo y a una "descripción densa" de los textos (Geertz), que tiene en cuenta el entramado cultural y social en el que éstos se conforman. La noción de "sujeto colonial" enmarca entonces al colonizado y al colonizador y define, de modo privilegiado, una situación de enunciación que escenifica la percepción de la alteridad tanto como la desigualdad en el acceso al espacio (textual) de quien enuncia. Si bien estos estudios parten de una concepción binaria de la identidad y la alteridad –tal como se concibe en el siglo XVI–, el análisis detallado de cartas, crónicas, relaciones, descripciones geográficas y todo tipo de textos de orden legal, jurídico o histórico muestra entramados discursivos (y culturales) en los cuales la subjetividad se conforma de manera cambiante y compleja, a veces entre distintos textos, a veces al interior de cada uno de ellos. En este sentido, los textos coloniales escenifican sujetos en desplazamiento territorial y textual, iluminando una zona de clivaje en la producción de subjetividades, que tanto tiene de continuidad con imaginarios anteriores como de rupturas y constitución de nuevos órdenes.

También desde los estudios coloniales –pero en una perspectiva que acentúa la llamada "semiosis colonial"–, Walter Mignolo propone el análisis de los "sujetos dicentes" y sus roles sociales, es decir, aquellos aspectos que hacen "al decir (al sujeto dicente), lo

cual trae consigo las funciones o papeles sociales (quienes están en condiciones de decir qué) y de las formas de inscripción (cuál es la materialidad en la cual se inscriben los actos dicentes)" (Mignolo, "Decires"). Las distintas textualidades actualizan y conforman múltiples modos de la subjetividad dicente, entrecruzando las modalidades del decir: el "poder decir" estrechamente vinculado al "saber decir", como advierten muchas crónicas en prólogos, dedicatorias y cartas, entre el tópico y el reconocimiento de jerarquías. Esos papeles sociales, inscritos en la discursividad, muestran también el esfuerzo de los sujetos coloniales por organizar nuevos modos de la identidad en un orden colonial temprano, en permanente reacomodamiento. En ese esfuerzo, los sujetos colonizados proponen una síntesis de posiciones sociales, de acuerdo con cosmovisiones autóctonas en las que predomina la implicación antes que la explicación (Johansson); la inclusión antes que la diferencia (León-Portilla, "Imágenes"); la síntesis antes que el despliegue. Esas estrategias de percepción del *otro*, funcionales y de enorme posibilidad de adaptación en los primeros momentos de las "sociedades fractales posconquista" (Gruzinski y Bernard), redundaron empero en una menor eficacia en la resistencia ante la desigualdad (práctica y simbólica) que el orden colonial imponía (Klor de Alva). Dichos modos de la subjetividad, marcados por el conflicto, la disidencia, la negociación, la pérdida, inician la definición diacrónica en términos de sujetos fuera de lugar, "entre lugar" (*nepantla*), migrantes, desplazados.

La primera noción de esta enumeración nos remite a los estudios poscoloniales tal como fueran planteados por Edward Said, y a sus inflexiones latinoamericanas. Para centrarnos sólo en uno de los textos más conocidos, recordemos que el término "orientalismo" tiene múltiples articulaciones y define tanto una "invención", una imagen sobre el *otro*, un imaginario, como un modo discursivo de configurar el mundo, en estrecha relación con la expansión imperialista (Said, *Orientalismo*). Con esto como premisa, Said da cuenta –a través de análisis textuales basados en el abordaje filológico-histórico y comparatístico, es decir, en tradiciones caras al mundo occidental, analizado con mirada crítica (Said, *El mundo*)– de los modos en que los discursos configuran subjetividades e instalan al *otro* en una alteridad que es tanto exotismo como mito, diferencia y desigualdad en las cuales se legitima el proyecto imperialista. Entre sus numerosos aportes, Said reformula la noción de canon al advertir sobre la concepción que la cultura occidental (anglófona) ha planteado en torno a otras culturas, y sus mecanismos –siempre etnocéntricos– de construcción discursiva de identidades. Su lectura crítica y su apuesta metodológica recuperan una tradición que incluye lo occidental junto a otros archivos, en constante articulación con la concepción del intelectual como sujeto "fuera de lugar" (Said, *Out of Place*). Esta extemporaneidad, esta subjetividad desplazada, funciona como metáfora y condición de posibilidad de la producción de conocimiento: capitalizar o producir una distancia que permita leer al objeto más allá de significados obvios o de usos canónicos. Contra las perspectivas binarias con que la razón ilustrada ha concebido lo diferente, Said aboga por una acercamiento al *otro* a partir del conocimiento de la cultura *otra*, en una lógica que propone una compleja articulación entre lo simbólico y lo social.

Entrecruzado con esta lectura y con las propuestas de los estudios de la subalternidad –tal como son planteadas por Ranajit Guha, por ejemplo (véase, en este volumen, subalternismo)–, se configura la definición del sujeto subalterno. Este aparece entonces como "múltiplemente articulado" (Ileana Rodríguez: 254, en este Diccionario): entendido desde el conflicto (Guha, "Prefacio"); como metáfora de la imposibilidad del saber y del decir (Moreiras, *Exhaustion*); como espacio (textual y simbólico pero también material) donde leer la colonialidad del saber y del poder (Mignolo, *Historias locales*). Ingresa también aquí la eterna pregunta de los estudios culturales sobre el habla del subalterno planteada, desde diferentes presupuestos teóricos, disciplinares y epistemológicos, por Michel de Certeau *(Cultura en plural)* y por Gayatri Spivak ("Can the Subaltern Speak?").

La segunda noción nos remite a la tradición de la ensayística latinoamericana, con la cual los estudios culturales entroncan y discuten, y en la que abrevan. En la primera

mitad del siglo xx, el problema de la definición de subjetividades se manifestó a través del ensayo de interpretación (Weinberg), en inscripciones textuales que buscaban configurar una problemática identidad latinoamericana, atenta a la mezcla y a la heterogeneidad. Empero, estos ensayos –entre los cuales destacan las aproximaciones de Ezequiel Martínez Estrada, José Vasconcelos, Alfonso Reyes o Pedro Henríquez Ureña– concebían aún la subjetividad de forma totalizante, y buscaban un espacio de síntesis y armonización de las contradicciones, en nociones como la de "mestizaje", por ejemplo (véase cuerpo, en este Diccionario). A partir de los años sesenta, estas perspectivas fueron revisadas, en especial desde la crítica literaria; allí se puso en cuestión dicha búsqueda armonizadora y comenzó a abogarse por un acercamiento que iluminara conflictos y contradicciones. En esa situación, una de las voces críticas más lúcidas es la del peruano Antonio Cornejo Polar. En una propuesta diacrónica de análisis de objetos literarios y culturales, Cornejo Polar piensa las crónicas de la conquista del Perú pero también toda la literatura peruana desde una concepción que ve en la multiplicidad y el conflicto su principal articulación. Propone entonces la categoría de "heterogeneidad enunciativa", por la cual entiende una serie de discursos, literarios, en principio, marcados por distintas concepciones y filiaciones (véase heterogeneidad en este Diccionario). Discursos que se producen en la tensión inherente a las sociedades latinoamericanas y que tienen su comienzo en la conquista de América como hecho histórico de compleja y disímil relación entre sujetos, sociedades y visiones de mundo. En los relatos del "encuentro" de Cajamarca, el autor lee una problemática continuidad que define la constitución de subjetividades en el continente. Así, señala que, en este diálogo "están *in nuce* los grandes discursos que desde hace cinco siglos tanto expresan como constituyen la abismada condición de esta parte del mundo y las inevitables disonancias y contradicciones de las varias literaturas que aquí se producen" (Cornejo Polar, *Escribir*: 30). Si como ya señalara Octavio Paz en su análisis de la obra de Sor Juana *(Sor Juana*), la percepción moderna de la subjetividad está vinculada al *yo* romántico que implica tanto un "desborde de sentimientos" como la posibilidad de la autorreflexión y la autonomía, lo que se encuentra en la cultura latinoamericana, sin embargo, es "un sujeto complejo, disperso, multiforme" (Cornejo Polar, *Escribir*), concebido en un eje diacrónico que incluye (pero excede) la razón ilustrada. Por lo tanto, leer las representaciones y los discursos también implica analizar los modos en que este sujeto heterogéneo se configura en ellos, así como sus evidentes contradicciones.

Esta compleja noción de la subjetividad, vinculada fuertemente a la experiencia latinoamericana, se acentúa y complejiza con el concepto de "sujeto migrante" al que Cornejo Polar arriba en sus últimos trabajos. Como señala Raúl Bueno, "la idea concomitante es que dicho concepto, elaborado por el autor durante los últimos años de su vida, es el resultado de la evolución natural de su pensamiento sobre la categoría de la heterogeneidad. Bien visto, consiste en la incorporación de la heterogeneidad en un mismo sujeto, como consecuencia del acto de migrar. El sujeto, así, es entonces *internamente* heterogéneo" ("Sujeto": 173; cursivas en el original). Así, la experiencia de desplazamientos, migraciones y viajes que constituye la génesis misma de la historia continental desde que Colón arribara a la isla de Guanahiní, adquiere una funcionalidad central en la definición de subjetividades, en especial lo que concierne a los grandes movimientos poblacionales del siglo xx. Esta mirada (que es también fruto de cierta experiencia autobiográfica en virtud del desplazamiento hacia la academia norteamericana) acentúa aún más la heterogeneidad y conflictividad del sujeto, perceptible en discursos de múltiple naturaleza, todos con un eje conductor común: la extrañeza, el cambio, la experiencia de *ser* en otra lengua y volver, entonces, sobre la propia lengua (sobre la propia visión de mundo) en forma reflexiva. Esta perspectiva problematiza las nociones quizá más conciliadoras de "mestizaje" y "transculturación" (Rama, *Transculturación*) y acentúa la configuración de un nuevo lugar de enunciación: múltiple, incómodo, un entre-lugar que es espacial, cultural y lingüístico. Se constituye así un discurso que es "radicalmente descentrado, en cuanto se construye alrededor de ejes va-

rios y asimétricos, de alguna manera incompatibles y contradictorios de un modo *no* dialéctico" (Cornejo Polar, "Una heterogeneidad": 843), en una tensión que no busca la resolución sino la lucidez y la crítica.

Por último, queremos llamar la atención sobre otro de los modos de narración y constitución de subjetividades, que vincula los estudios culturales con propuestas estéticas y literarias. En la atención a los nuevos modos de subjetividad estructurados a partir de la experiencia de las megalópolis latinoamericanas desde la segunda mitad del siglo XX, los estudios culturales han incluido propuestas estéticas vinculadas a la definición de un sujeto popular: nos referimos a las crónicas latinoamericanas de los últimos treinta años del siglo pasado. Si toda crónica coloca en primer plano la subjetividad y la singularidad del cronista, este *locus* de enunciación se vuelve doblemente problemático en el caso de que el objeto sea la cultura popular, constituyendo entonces un "texto fronterizo" en el marco de una serie de "narrativas en crisis" (Reguillo, "Textos": 62), crisis concomitante con la reformulación de los conceptos de nación, identidad, modernidad, etc. La crónica urbana contemporánea (de la segunda mitad del siglo XX al menos) surge en el marco de un cambio social ligado al incremento de los desplazamientos, a los fenómenos urbanos de incesante crecimiento demográfico (García Canclini, *Imaginarios*), y vuelve sobre las formas populares del relato para contar la vida cotidiana a través del soporte del melodrama (Martín Barbero, *De los medios*). Esto es posible puesto que la voz narrativa, además de no ser unívoca, permite el ingreso de la ironía y el humor y admite estrategias textuales de montaje, collage y superposición de enunciadores, constituyendo una subjetividad popular que entrecruza procesos de modernización, gramáticas e imaginarios tomados de la industria cultural, tradiciones refuncionalizadas. La crónica narra entonces aquellos sujetos que han estado excluidos de las grandes teorías sobre la sociedad: lo "popular no representado" y "lo popular reprimido" –para decirlo en términos de Guillermo Sunkel y desde el cruce entre estudios culturales y estudios de la comunicación (véase medios de comunicación en este mismo Diccionario)–. La pregunta por nuevas subjetividades (y la ampliación de lo decible y lo enunciable) configura también un lugar de enunciación desde el cual el cronista da cuenta de la complejidad de una ciudad que es muchas ciudades, coexistentes, superpuestas (como un palimpsesto); en términos de Néstor García Canclini (*Imaginarios*): una "ciudad histórico-territorial", una "ciudad industrial", una "ciudad informacional o comunicacional". Las miradas de Pedro Lemebel en Chile, Edgardo Rodríguez Juliá en Puerto Rico, Elena Poniatowska y Carlos Monsiváis en México –por nombrar solo algunos–, se valen de este género y esta tradición para narrar nuevas formas de la subjetividad (y de la aglomeración, la multitud y la ciudadanía), y para configurar, desde la perspectiva letrada, un decir no excluyente sino inclusivo, colocando, entonces, "lo marginal en el centro" (Monsiváis, *Entrada*).

Más allá de los distintos enfoques, lo que la noción de subjetividad pone en juego (y en disputa), entre muchas otras cuestiones, es la viabilidad de la definición y la demarcación: en verdad, la posibilidad de conocimiento mismo, más allá de la opacidad y de la incompletud que define a la representación. En América Latina, hablar de subjetividades (tanto diacrónica como sincrónicamente) es aludir a conflictos, desigualdades, resistencias, también a negociaciones –siempre enmarcadas en las condiciones materiales de las prácticas y los discursos–. Si, como señala Beatriz Sarlo, los sujetos "hacen lo que pueden con lo que tienen" ("Retomar el debate"), la noción de subjetividad en los estudios culturales obliga tanto a revaluar la tradición occidental y logocéntrica como a reavivar el debate (cultural y político) con respecto a las condiciones de accesibilidad a los bienes materiales y simbólicos en el poco alentador escenario latinoamericano de comienzos de milenio.

OBRAS DE CONSULTA. Adorno, Rolena, "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XIV, 2o. semestre, 1998, pp. 55-68; Bhabha, Homi, "The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism", en Peter Hulme, Margaret Iversen y Diane Loxley (eds.), *Literature, Politics and Theory*, London, Methuen, 1988,

pp. 148-172; Bueno, Raúl, "Sujeto heterogéneo y migrante: constitución de una categoría de estudios culturales" en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XXV, núm. 50, 1999, pp. 173-194; Certeau, Michel de, *La cultura en plural* (trad. Rogelio Paredes), Buenos Aires, Nueva Visión, 1999; García Canclini, Néstor, *Imaginarios urbanos,* Buenos Aires, Eudeba, 1998; Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas* (trad. Alberto L. Bixio), Barcelona, Gedisa, 1987; Gruzinski, Serge y Carmen Bernand, *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea, 1492-1550,* México, Fondo de Cultura Económica, 1996; Guha, Ranajit, "Prefacio a los estudios de la subalternidad", en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (eds.), *Debates poscoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad* (trad. Raquel Gutiérrez, Alison Spedding, Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui), La Paz, Sephis/Aruwiyri, 1997, pp. 23-24; Hall, Stuart y Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, 1996 [*Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrotu, 2003]; Mignolo, Walter, "Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, núm. 41, 1995, pp. 9-32; Said, Edward, *El mundo, el texto y el crítico* (trad. Ricardo García Pérez), Barcelona, Debate, 2004; Said, Edward, *Out of Place: A Memoir,* Nueva York, A. Knoff, 1999 [*Fuera de lugar: memorias* (trad. Xabier Calvo), Barcelona, Grijalbo, 2001]; Spivak, Gayatri, "Historia", en Nara Araújo y Teresa Delgado (comp.), *Textos de teorías y crítica literarias. Del formalismo a los estudios poscoloniales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Universidad de La Habana, 2003, pp. 659-792 [originalmente publicado en Gayatri Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 198-311].

[VALERIA AÑÓN]

teoría queer

El vocablo inglés "queer", cuya definición básica se traduce al español como "extraño", "excéntrico", "misterioso", "sospechoso" o, en su uso más común, "raro", se ha empleado desde principios del siglo veinte para referirse también a la homosexualidad, o más bien a lo sexualmente heterodoxo en general (véase *Gay New York* del historiador George Chauncey: 15-16). Por ser demasiado escandalosos los denominadores más explícitos, se ha preferido en ciertos ámbitos el término queer. En el ambiente "puritano" de Estados Unidos en la primera mitad del siglo xx, donde se originó esta acepción sexualizada de la palabra, por la incomodidad que evocaban los asuntos sexuales en general y la diversidad sexual en particular, la palabra asumió un tono despectivo. Lo queer entonces era lo anormal, lo diferente, lo perverso y por eso su pronunciación implicaba una repulsión.

Alrededor de 1990, en plena época de la militancia de los grupos que protestaban la falta de atención a la epidemia del sida en Estados Unidos, un nuevo grupo, medio anárquico, de desobediencia civil se formó en Nueva York, llamándose Queer Nation. La retórica estrepitosa de este grupo reflejaba la urgencia del momento, cuando los hombres homosexuales y sus aliados en la lucha sobre el sida (es decir, las lesbianas, los bisexuales, los transgéneros, entre otros) asumieron una nueva consciencia política ante los efectos más nefastos de la homofobia. Los homófobos, entre ellos varios poderosísimos líderes políticos y religiosos, estaban dispuestos a dejar morir a los que se enfermaban de sida, simplemente porque eran diferentes (*queers*) y por consiguiente "inmorales".

Queer Nation también fue una reacción ante cierto esencialismo que se manifestaba en el activismo sobre el sida y en la militancia gay en general (la que insistía definirse a través de identidades fijas y el binario hétero/homo). Como muchos de los infectados se identificaban como homosexuales, y como se estaban muriendo, éstos no quisieron aliarse con otros grupos que no se encontraran en condiciones tan desesperadas, a pesar de obvias similitudes en estatus de marginalizados. Además, esta identidad gay era siempre más relevante entre los hombres blancos y acomodados que entre grupos sociales de otras razas, niveles de ingresos e identidades de género. Los integrantes de Queer Nation insistieron en rechazar las identidades binarias (hombre/mujer, hétero/homo, masculino/femenino, activo/pasivo, etc.) al plantear y asumir identidades más fluidas y más variadas. Los queers de Queer Nation representaban toda categoría de los sexualmente marginados, los heterodoxos, los no convencionales, los anormales.

Inconformes tanto con la homofobia como con la política de identidad gay, su propósito principal no fue el de reclamar derechos, es decir los de la igualdad para los gays, sino el de interrogar radicalmente las categorías sexuales, las clasificaciones populares de identidad sexual y desafiar las diferentes instituciones –incluso las de "resistencia"– que promulgaban tales categorías (es decir, que tanto las agencias gubernamentales de salud pública como el Center for Disease Control, como las organizaciones comunitarias como la Gay Men's Health Crisis). Retomaron el vocablo queer, apoderándose de lo que antes se había usado para agredirlos, y convirtiendo su significado en un calificativo positivo. La diferencia se celebraba; la política de identidad se rechaza-

ba por conformista; la diversidad sexual se visibilizaba. Queer Nation duró poco como organización activa, pero su impacto fue importante, tanto en la cultura popular como en la academia.

Sus propósitos, en efecto, provocaron mucho interés académico. Lo que hasta ese momento se había conocido como "gay and lesbian studies", producto del activismo gay de los años sesenta y setenta de unos pioneros homosexuales, cuya curiosidad sobre temas de sexualidad, casi siempre articulada en términos binarios de hétero/homo, frecuentemente complicó sus vidas profesionales por la homofobia institucional de la academia, tenía poca legitimidad o espacio propio en la academia estadunidense. Muchos de los estudios sobre cuestiones del papel de la diferencia sexual en la historia, biografías de personas no sexualmente ortodoxas, investigaciones antropológicas sobre los comportamientos sexuales escondidos, análisis estéticos de obras artísticas de aspecto homoerótico, se hacían más que nada desde fuera de la academia, publicándose en editoriales comerciales.

Fueron clave la urgencia de la crisis del sida y la militancia que ésta generaba. Cuestiones que antes se habían escondido fácilmente dentro del armario ("el clóset") de la vida privada, de repente se hacían visibles. Muchos académicos que se consideraban liberales se dieron cuenta de su propia homofobia al enfrentarse por primera vez con la homosexualidad de sus colegas, sus estudiantes y sus vecinos. Pero al mismo momento que *lesbian and gay studies* empezaba a aceptarse (por ejemplo con su institucionalización en programas atrevidamente innovadores como el del Center for Lesbian and Gay Studies de City University of New York), fueron atacados por dentro. El concepto de lo queer promovido por Queer Nation impulsó una deconstrucción de los fundamentos del proyecto de *gay and lesbian studies*, en particular la noción de la identidad sexual fija y las categorías binarias de sexualidad.

En el mismo año de 1990 se publicaron dos libros cuyos argumentos coincidieron mucho con la interrogación de la política de identidad sexual que se daba entre los militantes. Uno fue de crítica literaria, el libro *Epistemology of the Closet* (*Epistemología del clóset*) de Eve Kosofsky Sedgwick. La autora, profesora de letras inglesas, ya había llamado cierta atención con un libro previo, *Between Men*, por su empleo de la noción provocadora de "lo homosocial" para interrogar los vínculos cercanos y no (necesariamente) sexuales entre hombres, encontrando aspectos homoeróticos en espacios aparentemente heterosexuales y hasta homófobos.

En *Epistemology*, Sedgwick siguió interrogando las nociones binarias de la sexualidad, compartidas por las culturas de Inglaterra y Estados Unidos, encontrando varias contradicciones. Por un lado se entiende que hay sólo dos posibilidades de deseo y de identidad sexuales: hétero y homo. Sin embargo, si fuera éste el caso, no existiría la noción de "pánico homosexual", por la que un hombre de identidad heterosexual se siente tan amenazado por la cercanía de un hombre homosexual que reacciona con una exagerada violencia homófoba. Este miedo de ser "contagiado" por la homosexualidad ajena (pero quizá no tan ajena) señala una segunda noción generalmente compartida en estas mismas culturas, la de la existencia de un continuo de grados de deseo y de identidad sexual que va desde un extremo de la heterosexualidad absoluta a otro de la homosexualidad exclusiva, con un rango infinito de gradaciones intermediarias.

Aparte de esta contradicción fundamental en estas nociones básicas de la sexualidad, al analizar la metáfora del clóset, denominación de jerga inglesa para referirse a la vida homosexual (la esencial, la real) escondida por la faz heterosexual (la visible, la fingida), Sedgwick deconstruye un sin fin de términos fundamentales de la cultura anglófona, los que suelen conceptualizarse a través de oposiciones binarias (masculino/femenino, hétero/homo, público/privado, etc.), muchos de los cuales tienen poco que ver de modo directo con la identidad sexual; Sedgwick así señala cómo la diversidad sexual (y la homofobia que provoca) marca profundamente la vida cotidiana de todos (si no por deseos activos e identidades asumidas, entonces por represiones, miedos y odios). Lo queer para Sedgwick, aunque todavía no articulado con este vocabulario, era un problema que implicaba un proyecto deconstructivo de la cultura anglófona en su

totalidad. Después de Sedgwick, la práctica de *queer reading*, es decir, de interrogar lo aparentemente ortodoxo desde una perspectiva que reconoce que lo raro se puede encontrar, escondido, en cualquier lado, se popularizó inmensamente, sobre todo en los departamentos de letras de la academia anglófona.

El otro libro de gran influencia que se publicó en 1990 fue más bien una interrogación teórica de las nociones de identidad de género lanzada desde el feminismo, la filosofía y el psicoanálisis. La autora de *Gender Trouble* (*El género en disputa*), Judith Butler, se dedicó a la deconstrucción del concepto de género por medio de un diálogo meticuloso con varios pensadores distinguidos en múltiples campos: los psicoanalistas Sigmund Freud y Melanie Klein, las feministas Simone de Beauvoir y Julia Kristeva, el historiador y filósofo Michel Foucault, el antropólogo Claude Lévi-Strauss, entre otros, y termina con un estudio olvidado, hecho por la antropóloga estadunidense Esther Newton, el cual es provocador por su tema controversial; en el libro, *Mother Camp: Female Impersonators in America* (1972), trató el modo de vida de los travestis (*drag queens*) que actuaban en los antros urbanos. Butler, al releer la actuación del travesti, identificó una articulación plenamente artificial del género por la que definió la identidad de género (masculinidad/feminidad) no como aspecto esencial o biológico del sujeto, ni tampoco como mera construcción ideológica absorbida a través de la educación, sino como un performance, es decir, una actuación aprendida a nivel subconsciente o realizada conscientemente por parte del sujeto. Este aspecto performativo de género también llamó mucha atención ya que rompió con los debates eternos del determinismo contra el constructivismo, lo cual tenía implicaciones importantes para la política de la identidad.

Otro libro de Butler de 1993, *Bodies That Matter* (*Cuerpos que importan*), siguió la misma onda deconstructivista, pero ahora con una conciencia más abiertamente queer, reiterando, por ejemplo, que el hecho de que no haya una esencia biológica que predetermine la identidad (ni mucho menos una identidad que tenga que conformarse dentro de categorías binarias de hombre/mujer, heterosexual/homosexual) tampoco quiere decir que los cuerpos no tengan influencia en los papeles que los sujetos asumen (de ahí el título del libro). Tampoco imposibilita la formación de comunidades de necesidades compartidas. La política de identidad (la que asume un conjunto de deseos políticos compartido por una comunidad de gente de la misma identidad fija) se había puesto en crisis ya que la noción de lo homosexual resultaba tan problemática como la de lo heterosexual. Sin embargo, Butler arguye que conviene a veces asumir posiciones de falsa identidad compartida para poder formar comunidad de sujetos de intereses compartidos y luchar juntos.

Lo queer entonces mantiene su poder de unir no sólo a la gente homosexual, sino a individuos de diversas identidades y deseos sexuales. Los que se identificaban como gays ahora sí se aliaban con las lesbianas, los bisexuales, los transgéneros, los sadomasoquistas, los intersexuales, en fin, con todos los que se incomodaban bajo los códigos muchas veces no escritos de la "heteronormatividad", término que se refiere a la fuerza normativa para universalizar la heterosexualidad ortodoxa, la que ha sido fundamental para muchas religiones, proyectos nacionales y ramas de la ciencia (Warner: xxi).

La visibilidad de los activistas en la época del sida, la inmensa resonancia de los libros de Sedgwick y Butler (entre otros) y una nueva presencia pública de la diversidad sexual, sobre todo en los medios masivos (el cine, la televisión, los videos musicales), provocaron una explosión de curiosidad intelectual, la cual se manifestó en congresos y simposios, nuevos cursos y talleres, y un sin fin de artículos y libros, ahora publicados por revistas (la revista *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* se fundó a principios de los años noventa –y por poco sus editores fundadores la titularon *Queer Quarterly*– véase a Dinshaw) y editoriales académicas de prestigio (un artículo de *The Chronicle of Higher Education* de 1992 señala cinco series de libros sobre temas sexuales que se fundaban en esa época; véase a McMillen). En diversas disciplinas, la sexualidad empezó a interrogarse con asiduidad, y se hacía desde este nuevo ángulo de lo queer: se estudiaban las instituciones desde sus márgenes; se interrogaban no sólo lo anormal sino lo normal, pero desde sus exclusiones.

Por su inherente interdisciplinariedad, por su enfoque en no sólo la expresión cultural de la élite sino también la popular y la de los medios masivos, y por sus subyacentes objetivos políticos, el proyecto de los estudios queer se ha colocado (extraoficialmente) en la academia anglófona bajo la rúbrica de los estudios culturales, o también en otros programas interdisciplinarios como los de estudios de género (anteriormente estudios de la mujer).

A pesar de un persistente machismo y consecuente homofobia institucionalizados en la academia latinoamericana y entre los latinoamericanistas de otros países (Estados Unidos, Canadá, países europeos, etc.), unos pioneros como el argentino Néstor Perlongher (*O negócio do michê: prostituçõo viril em São Paulo*, 1987; *El negocio del deseo: la prostitución masculina en San Pablo*) comenzaron a llevar a cabo investigaciones sobre temas de la diversidad sexual antes de que se hubiera legitimado como tema de indagación en sus ambientes institucionales. Aunque había ya cierta presencia de militancia gay (protestas, marchas), cultura gay (novelas, revistas, teatro, cine, artes plásticas) y comunidad gay (bares, clubes) en algunas ciudades latinoamericanas (México, Buenos Aires, São Paulo, San Juan), era casi imposible conseguir apoyo académico para la pesquisa o la publicación sobre estos temas en América Latina.

En la academia angloparlante, en el campo de los estudios literarios, tuvo mucho impacto la publicación, en 1995, del libro *¿Entiendes? Queer Readings, Hispanic Writings*, editado por un par de hispanistas, la estadunidense Emilie Bergmann y el inglés Paul Julian Smith, quienes compilaron 16 ensayos críticos sobre cuestiones de sexualidad en la producción cultural (principalmente literatura), limitándose a las culturas hispanófonas (excluyendo a Brasil, incluyendo a España y a las comunidades latinas de Estados Unidos). Éste y otros libros similares (*Sex and Sexuality in Latin America*, editado por Daniel Balderston y Donna Guy en 1997; *Hispanisms and Homosexualities*, editado por Sylvia Molloy y Robert McKee Irwin en 1998, entre otros) abarcaron lecturas queers de textos de una variedad cada vez más amplia: literatura, epistolario, autobiografía, cine, televisión, antropología, etc. En estos años, siempre desde la academia estadounidense, David William Foster empezó a catalogar textos literarios de temática gay (*Latin American Writers on Gay and Lesbian Themes; A Bio-Critical Sourcebook*).

Algunos trabajos trataron asuntos de la cultura contemporánea: la expresión abiertamente queer de escritores y artistas, las estrategias de resistencia de la homofobia, los efectos devastadores del sida, los mecanismos de identidad sexual, los procesos de construcción de comunidad, las intersecciones de género y sexualidad, entre otros, poniendo las tradiciones de crítica literaria en diálogo con la sociología y la antropología. Estudios de las ciencias sociales, como el de Perlongher, investigaron comportamientos sexuales, identidades sexuales, construcciones de género, estructuras de comunidad y performances de papeles de género en los grandes centros urbanos –y a veces en zonas rurales de América Latina–.

Otros trabajos trataron el pasado, buscando una historia queer no sólo al reinterpretar la producción literaria o artística de algunos conocidos homosexuales "de clóset" (un tema importante ha sido el del "secreto abierto") y su "mundo soslayado" (término que ha aplicado Carlos Monsiváis a la vida del poeta mexicano Salvador Novo) sino también al descubrir los aspectos queers, es decir no heteronormativos, de las instituciones aparentemente más homófobas: el canon literario, la cultura nacional, la política, el deporte. Por un lado, los críticos han estudiado los aspectos más obviamente queers de la cultura latinoamericana –los artistas como el poeta cubano Julián del Casal, la cantante costarricense Chavela Vargas–; las obras como *Bom Crioulo* del novelista brasileño Adolfo Caminha, *Dona Herlinda y su hijo* del cineasta mexicano Jaime Humberto Hermosillo –para legitimar su estatus como tema de indagación intelectual–; por otro lado, sus interrogaciones han ido "más allá del carnaval" (*Beyond Carnival* es el título de un estudio multifacético del historiador James Green de la cultura brasileña), deconstruyendo las obras o instituciones más homófobas o releyendo las aparentemente más alejadas de lo *queer* (por ejemplo, el nacionalismo machista) para mostrar la ubicuidad de lo queer y la imposibilidad de

separar definitivamente lo ortodoxo de lo heterodoxo. Sacaron a algunas figuras queridas del clóset, a veces animando discusiones muy apasionadas, por ejemplo sobre la poeta Gabriela Mistral en Chile (Fiol-Matta). De gran influencia para estos investigadores ha sido la obra de Michel Foucault, sobre todo los tres tomos de su *Historia de la sexualidad*, en los que refutó "la hipótesis represiva": el discurso que intenta reprimir termina produciendo precisamente lo que quiere aniquilar, la cual implicaba la posibilidad de encontrar la diversidad sexual en las culturas menos abiertas a la libertad sexual. En el caso de América Latina, esta lógica se ha verificado. Si bien es cierto que muchos distinguidos profesores latinoamericanos siguen exhibiendo desdén hacia los estudios de género y sexualidad (Molloy, "La flexión), se han abierto espacios dedicados a esta rama de interrogación cultural (por ejemplo el Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México o el Área de Estudios Queer de la Universidad de Buenos Aires).

La crítica queer latinoamericana (y latinoamericanista), la cual se publica en tales revistas especializadas como *Debate Feminista* en México y con cierta regularidad también en revistas de temática más general de estudios culturales como la *Revista de Crítica Cultural* en Chile, sigue siendo marginada en ciertos ámbitos, por ejemplo el de los marxistas tradicionales o el de los estudios subalternos. Asimismo, a pesar de la retórica de "diversidad" de los críticos informados por la teoría queer y la de la justicia social articulada por los de los estudios poscoloniales, ambos grupos han tardado en analizar cuestiones de sexualidad más allá de los contextos pertenecientes a grupos dominantes en términos de clase social y raza. Cuestiones de las variaciones de normas, actitudes, comportamientos, etc., de sexualidad entre mexicanos y chicanos, entre mestizos y diferentes grupos indígenas, entre burgueses y trabajadores, y muchas veces hasta entre hombres homosexuales y mujeres lesbianas, etc. todavía no se han explorado lo suficientemente. Y los espacios institucionales para llevar a cabo tales investigaciones siguen siendo muy limitados, sobre todo fuera de los grandes centros urbanos. Por otro lado, como ha señalado Silviano Santiago, no es imprescindible que América Latina imite cada tendencia teórica que se presente en la academia metropolitana ("The Wily").

OBRAS DE CONSULTA. Butler Judith, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Nueva York, Routledge, 1993 [*Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós, 2002]; Butler Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1999 (edición décimo aniversario) [*El género en disputa: el feminismo y la subversion de la identidad* (trad. Mónica Mansour y Laura Manríquez), México, Paidós, 2001]; Chauncey, George, *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Makings of the Gay Male World, 1890-1940*, Nueva York, Basic Books, 1994; Dinshaw, Carolyn, "The History of *GLQ*, vol. 1: LGBTQ Studies, Censorship and Other Transitional Problems", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 12.1, 2006, pp. 5-26; Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad* (trad. Aurelio Garzón del Camino), México, Siglo XXI Editores, 1977 (vol. 1), 1986 (vol. 2), 1987 (vol. 3); Molloy, Sylvia, "La flexión del género en el texto cultural latinoamericano", *Revista de Crítica Cultural*, núm. 21, 2004, pp. 54-56; Monsiváis, Carlos, *Salvador Novo: lo marginal en el centro*, México, Era, 2000; Santiago, Silviano, "The Wily Homosexual (First – And Necessarily Hasty – Notes)", en Cruz Malavé, Arnaldo y Martin Manalansan, eds., *Queer Globalizations: Citizenship and the Afterlife of Colonialism*, Nueva York, New York University Press, 2002, pp. 13-19 (trad. Robert McKee Irwin y Arnaldo Cruz Malavé); Sedgwick, Eve Kosofsky, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, Nueva York, Columbia University Press, 1985; Sedgwick, Eve Kosofsky, *Epistemología del armario* (trad. Teresa Bladé Costa), Barcelona, Tempestad, 1998; Warner, Michael (ed.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

[ROBERT MCKEE IRWIN]

texto

El concepto de texto, tal como aparece utilizado en las ciencias sociales y en las humanidades, reconoce dos proveniencias. Por un

lado una proveniencia filológica que desde el siglo XVIII ha venido insistiendo en la importancia de la lengua como elemento formativo fundamental de la experiencia humana, bajo los temas de la lengua nacional, los lenguajes populares o los cuentos folklóricos. Por otro lado, una proveniencia semiológica que entiende que la totalidad de la organización social y cultural puede ser entendida en términos de códigos, mensajes y unidades discretas como la de "significante". Si en la tradición filológica el sentido y la ideología son determinantes, en la tradición semiológica suele primar una ansia cientificista que a veces expulsa lo ideológico del terreno del análisis, tal como sucede en los acercamientos a lo textual fuertemente estructuralistas de los años sesenta. Pero en la mayoría de los casos, vale aclarar, ambos acercamientos se presentan combinados, como en el caso de la obra pionera del crítico ruso Mijail Bajtín.

El valor del concepto de "texto" o lo "textual" reside sin embargo en las importantes transformaciones analíticas que su introducción fuerza en los discursos sobre la cultura. Para comprender mejor el carácter de estas transformaciones vale la pena incurrir en una breve referencia etimológica. La palabra *texto* proviene del participio latino *texere* que significa tejido y ha sido usada con esta acepción por cerca de 2 000 años. Esta imagen gráfica del texto como tejido captura mejor que cualquier argumento el problema y la promesa que la noción de texto trae al análisis socio-cultural: la imagen de una continuidad ilimitada, porosa y sin fronteras, en las que distintos discursos traspasan formas e instituciones sin someterse a sus leyes, sino que sigan, más bien, una lógica que les es propia. Vivimos siempre en una intersección de ese tejido. La forma en que sus hilos se anudan sobrepasa la capacidad subjetiva de capturar sus leyes en una coyuntura que siempre, a fuerza de subjetiva e histórica, tiene tan sólo una visión parcial del entramado.

No es de extrañar entonces que la plena emergencia de una lógica textual haya coincidido con la vasta revaluación intelectual de los sesenta y setenta, que dio origen al campo de la teoría moderna. En este contexto, y especialmente en Francia en los años sesenta y setenta, la concepción de lo textual se imbrica con una serie de diálogos interdisciplinarios en que se vieron envueltos discursos tan variados como los de la filosofía, la antropología, la semiología, los estudios de comunicación, el psicoanálisis y los estudios literarios, entre otros. El trasfondo de este diálogo está dado por el enorme prestigio alcanzado por el estructuralismo, un movimiento que favorece pensar la totalidad cultural como totalidad sistémico-textual.

El ensayo de Roland Barthes, "De la obra al texto" (1971), puede ser visto en retrospectiva como un momento inaugural de este movimiento por el cual la idea de textualidad, antes circunscrita en su mayoría al ámbito literario dada su proveniencia filológica, rompe las fronteras que la confinaban en lo estético para pasar a ser uno de los modelos fundamentales con los que se piensa la sociedad y la cultura contemporáneas. Barthes comienza su argumento con un contrapunto entre *texto* y *obra*. La obra, explica el crítico francés, es un concepto cerrado, inextricablemente unido a la figura de su autor/a, una figura que ha funcionado en la crítica tradicional como un elemento explicativo inapelable del sentido del texto literario, ahogando así su polisemia constitutiva. Pero Barthes va más allá de independizar la obra de la figura del autor para proponer que la separación entre obras de un mismo autor, entre obras de diferentes autores, o incluso entre obras literarias y otros registros textuales, es una ficción impuesta por una necesidad disciplinaria. Mientras la obra ocupa un lugar en las bibliotecas –explica Barthes– el texto resulta un campo metodológico que atraviesa varias obras cuestionando su identidad imaginaria.

La oposición entre texto y obra de Barthes, encuentra un antecedente en la influyente teorización de Mijail Bajtín, la cual fue introducida en Francia con la publicación de *Séméiotiké*, de Julia Kristeva, en 1969. La noción que aparece como central en el Bajtín reportado por Kristeva es la de *intertexto*. Al igual que en el caso del texto en Barthes, el intertexto bajtiniano excede el ámbito de lo literario y desmiente que la relación entre autor y producción textual pueda ser una relación de originalidad o creación. Los enunciados que se encuentran en una novela o en una autobiografía perte-

necen al autor/a tan sólo en tanto los ha sustraido de un rico universo-sociocultural definido por la cohabitación de distintos lenguajes sociales, técnicos, afectivos, entre otros. En su libro *La cultura popular en la Edad Media*, Bajtín explica cómo en su evolución la novela terminó siendo el repositorio de refranes populares, canciones, formas de intercambio verbal o la codificación de modalidades populares de habitar el mundo. La novela es para Bajtín el ejemplo paradigmático de texto, en tanto en ella se entretejen e integran distintos discursos, niveles de lengua, modalidades de habla y, por añadidura, distintas formaciones ideológicas. Es esta concepción de texto la que adquirirá un papel fundamental en los estudios culturales, ya que en esta tradición la mutua determinación de distintos niveles e instancias discursivas presupuesta por la noción de textualidad, es puesta a trabajar para revelar conexiones entre distintos ámbitos de lo social, antes no explicitadas por las descripciones normativas de la cultura.

Pero la emergencia de lo textual no supuso tan sólo la introducción de un modelo capaz de detectar solidaridades o articulaciones sociales hasta entonces inadvertidas o soterradas. Implicó también la instauración de una lógica textual cuyo modelo explicativo se trasladó bien pronto al análisis de los fenómenos sociales. Esta lógica textual, que como Barthes notara no es la lógica de la oración, fue elaborada fundamentalmente en los discursos de la deconstrucción y el psicoanálisis. Del psicoanálisis proviene la idea de que un rasgo esencial del modo de significación textual radica en su sobredeterminación constitutiva. Esta sobredeterminación no debe ser confundida con la ambigüedad que puede habitar el sentido de una palabra u oración. Mientras la ambigüedad léxica puede ser resuelta apelando al referente, la glosa o el diccionario, la sobredeterminación textual es inherente al evento *texto* mismo. Esta es la idea de sobredeterminación del sentido que encontramos plenamente desarrollada por Sigmund Freud en *La interpretación de los sueños* (1911). En los años setenta, Louis Althusser transfirió este modelo de significación sobredeterminada del campo del psicoanálisis al terreno del análisis marxista, comenzando así una prolífica veta de investigaciones, de la cual es heredera mucha de la producción de estudios culturales contemporánea. En el caso de la deconstrucción, su aporte a una conceptualización de lo textual tiene menos que ver con la sobredeterminación del sentido que con la idea de que toda tipología textual que suponga entidades más o menos autónomas se encuentra siempre contaminada y determinada por elementos que cree haber excluído. En "La farmacia de Platón" (1968), Jacques Derrida muestra cómo Platón, a pesar de haber hecho de la expulsión del mito la condición necesaria de emergencia del discurso filosófico, reintroduce en su *Fedro* (y a su pesar) una sistemática referencia mítica que desborda su texto abriéndolo a un entramado mayor de significaciones. Esta diseminación y sobredeterminación propias de la lógica textual planteó bien pronto el problema de cómo se llegan a conformar sentidos estables en un sistema incontenible e ilimitado de relaciones significativas. En este punto hay que hacer notar que la idea de discurso, una noción paralela a la de texto, funciona a menudo como su complemento. Roland Barthes no llamó a su libro "Fragmentos de un 'texto' amoroso", sino *Fragmentos de un discurso amoroso*, pese a que todas sus referencias son textuales, y Jacques Derrida, utiliza mucho más regularmente la noción de discurso que la de texto para revelar la textualidad de lo textual pese a insistir en el carácter estructuralmente textual de todo evento comunicativo. De hecho, todo análisis cultural se ve más o menos forzado a complementar ambas nociones. En el terreno del latinoamericanismo, dos acabados ejemplos de cómo un modelo textualista interactúa con la noción de discurso en un intento por explicar una articulación histórica determinada pueden verse en los textos pioneros de Beatriz Sarlo (*El imperio de los sentimientos*, 1985) y de Adolfo Prieto (*La función del discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, 1988). De igual forma lo discursivo aparece como un concepto central en aquellos casos en que la textualidad social a ser revelada es de carácter oral. En su libro *Buscando un inca*, el peruano Alberto Flores Galindo utiliza la noción de una utopía andina para trazar una historia popular que recorre pero no se confunde con la historia institucional de Perú. La expresión "la versión de los vencidos"

acuñada por Miguel León-Portilla terminó siendo una herramienta para (re)construir un discurso alternativo al de la hegemonía española y criolla en Mesoamérica.

Como surge de esta descripción, el uso de un modelo textual que se supone además concomitante con lo social, implicó un importante correctivo crítico a las fantasías del humanismo liberal que dominaron buena parte del pensamiento del siglo XIX. Michel Foucault, Roland Barthes y Jacques Derrida, correlacionaron la liberación del texto con la muerte del autor al que consideran poco menos que un pre-texto destinado a contener la incesante diseminación del significado textual. La idea de la muerte del *autor* es a su vez tan sólo una de las formas que toma la crisis de causalidad promovida por una lógica textual que enfatiza la ineluctable sobredeterminación del texto social. En este sentido, la vasta elaboración posmarxista que alcanza un punto de condensación en el libro de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista* (1985) forma también parte esta reformulación hecha posible por la expansión de la lógica textual, aun cuando, vale la pena aclarar, Laclau y Mouffe prefieren, como Foucault, la noción de discurso a la de texto.

TEXTUALIDAD Y CULTURA VISUAL. En los años setenta, y en verdad desde mucho antes como veremos, la noción de texto realizó una importante incursión en el terreno del análisis visual (pintura, instalaciones, fotografía, cinematografía). La justificación para esta expansión de un acercamiento semiológico-textualista al campo de lo visual yace en la comprobación de que este registro, tradicionalmente asociado con la mimesis y, por lo tanto, con la regulación de su sentido a partir de la evidencia y la corroboración visual, resulta en verdad altamente codificado. La visión es, como nuestras habilidades comunicativas, producto de un largo proceso educativo, como lo señalan los estudios fundacionales de John Berger (*Mirar*) y Norman Bryson (*Tradition and Desire; Vision and Painting*) entre otros. Sabemos, por ejemplo que la fotografía o la pintura están organizadas, al menos en la experiencia occidental, siguiendo el orden de lectura alfabética: vemos de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo. Por esto el "protagonista" de una foto o de un fotograma cinematográfico aparece o bien en el medio o bien a la derecha de la imagen. La conciencia del carácter codificado de la reproducción y recepción de los mensajes visuales ha llevado a algunos autores a acuñar el concepto de "alfabetización visual" (visual literacy). La pregunta obvia es si esta alfabetización es algo más que una metáfora, en otras palabras, si podemos encontrar en ella suficientes elementos para fundar una teoría textual de la imagen.

En el terreno del análisis cinematográfico ha habido importantes intentos por establecer un análisis textual del medio en autores como Christian Metz (*Language and Cinema*, 1971), Raymond Bellour (*L'analyse du film*, 1979), Marie-Claire Ropars (*Le texte divisé*, 1981; *Ecramiques: le film du texte*, 1990). Estos estudios son en general deudores de la obra pionera y en varios sentidos insuperada de Roland Barthes. Otro antecedente a menudo desconocido del acercamiento semiológico-textual al cine proviene de la escuela formalista rusa, fundamentalmente Iuri Tynianov, Boris Eichenbaum y Víctor Shklovsky, quienes fueron los que llevaron más lejos la analogía estructural entre cine y textualidad literaria. Los analistas de los años setenta y ochenta, mostrarán tener más dificultades a la hora de especificar bajo qué condiciones un análisis textual es a la vez justificado y productivo. Puede decirse, como lo ha señalado John Mowitt, que la introducción del concepto de textualidad en el análisis fílmico implicó algunas ventajas que esta misma novedad trajo a los estudios literarios y culturales. Autores como Metz y Bellour hicieron del concepto mismo de texto, antes que de su relación con lo cinematográfico, el centro de muchas de sus páginas. En otras oportunidades la experiencia fílmica misma fue reducida para poder hacer un díalogo con la menor cantidad de texto posible. Esta reducción que procedió a través de un descarte de elementos no propiamente fílmicos (entre ellos mucho de la producción de cine comercial) revela no sólo cierto elitismo de estos autores, sino también una concepción peculiar, *telqueliana* y barthesiana de lo textual como escritura. Vale recordar que en Roland Barthes, la escritura sirve para oponer el texto a la obra, en tanto lo escribible demanda una participación activa del lector o consumidor.

En general, ante la pregunta de cómo puede justificarse un análisis textual del cine hay dos respuestas esenciales. La primera considera el film mismo como un texto pese a ser un producto notoriamente industrial, cuya forma de composición impide casi *a priori* la figura del autor. Este acercamiento debe confrontar una serie de problemas ineludibles. ¿Puede decirse que los distintos elementos de un film están entretejidos en un componente mayor de la misma forma que distintos registros lingüísticos lo están en una novela o en que distintos discursos ideológicos se conectan en una totalidad cultural? ¿No son las unidades mínimas del análisis cinematográfico tradicional –ángulo de cámara, puesta en escena, actuación, sistema de colores, iluminación– mutuamente irreducibles? Algunos de los pares reiteradamente referidos en el análisis cinematográfico como ángulo de cámara y narración o sonido y montaje presentan un obvio fenómeno de articulación. ¿Pero es esa articulación textual o su correcta valorización implica hallar otro concepto para nombrarla? En otras palabras, la pregunta fundamental y de alguna manera aún pendiente en el acercamiento textual al cine es: ¿qué es exactamente textual en un film y cómo puede esa textualidad ser relacionada con los elementos mínimos que lo componen?

La segunda estrategia bajo la cual la textualidad entra en el análisis cinematográfico se da a través de la afirmación de una cierta autonomía e historia de la representación visual y un trazado de los préstamos y citas que pueden tener lugar en un film. La intertextualidad de la película garantiza, en este caso, su textualidad. Sabemos que la excepcional estética desplegada por Emilio Fernández en distintos films (una estética aclamada como específicamente mexicana) es producto, en verdad, de su contacto con el cine de Sergei Eisenstein, el cual parece haber influido a Fernández, no a través del cinematógrafo ruso, sino a través del excepcional film de Emilio Gómez Muriel y Fred Zinnemann, *Redes* (1936). A su vez, como ha sido mostrado en varias oportunidades, varias de las composiciones predilectas de Eisenstein que pasaron a Gómez Muriel-Zinnemann y luego a Fernández provienen de la pintura de José Clemente Orozco, algunas de cuyas soluciones formales son incorporadas textualmente por Eisenstein a *¡Qué Viva México!*

OBJECIONES AL MODELO TEXTUAL DE ANÁLISIS SOCIO-CULTURAL. A pesar de que algunos autores (como John Frow y Meagahn Morris) han visto en la implementación de la noción de texto al análisis cultural la piedra angular de los estudios culturales, la utilización de lo textual como herramienta analítica dista de ser un elemento unánimemente aprobado. Algunos autores ven en lo textual un modelo intrínsecamente ajeno a una de las preocupaciones fundamentales de los estudios culturales: la realineación entre formas culturales y función crítica. Jacques Derrida había proclamado, célebremente, "no hay nada fuera del texto". Y aunque esta aserción tenía un innegable costado materialista que proscribía un análisis apoyado en elementos exógenos a la relación textual misma (el autor, por ejemplo), muchos leyeron también en ella un solipsismo metodológico inherente al concepto de lo textual. Si la totalidad de la cultura es un texto y si el analista mismo está inmerso en él: ¿Cómo puede haber entonces un análisis epistemológicamente válido de lo social? Después de servir a la expansión de la función crítica, el prestigio de lo textual parece haber terminado por atentar contra la función crítica misma al convertirse en una herramienta que no puede exceder el horizonte epistemológico del objeto que ha construido. El problema no radica solamente en la valencia política de un instrumento de análisis, sino también en una ambivalencia entre texto y sistema. El sistema, puede decirse, simula ser un texto pero restringe la lógica textual a una serie de combinaciones consideradas legítimas. Varias polémicas importantes de los últimos años, como la que enfrentó a Jacques Derrida y John Searle, pueden ser vistas a la luz de esta oposición entre texto y sistema. La producción crítica más reciente expone repetidamente su conciencia de este problema que retorna incesantemente a la discusión teórica. Ernesto Laclau, al igual que otros analistas de lo político como Slavoj Žižek intentan salvar la trampa sistémica introduciendo un elemento de indecidibilidad que resulta en ellos la inagotable y originaria condición de posibilidad de la política, en un movimiento que le ha dado a términos como

"contingencia" o "estrategia" su presente visibilidad en el discurso crítico.

Un segundo problema tiene que ver con las connotaciones que la idea de texto misma parece forzar en el análisis cultural. En *Emancipaciones*, Ernesto Laclau propone ver la totalidad social como una cadena de significantes unidos por su adhesión a un momento utópico común encarnado por el "significante vacío". Esta imagen suscita casi inmediatamente la pregunta acerca de qué ocurre con aquellos elementos que quedan fuera de la cadena. Y aun si supusiéramos que todos los elementos sociales están incluidos en la cadena (una presuposición absurda no sólo desde el punto de vista práctico, sino incluso desde los presupuestos mismos de Laclau), esta imagen parece promover, como la imagen textual, una versión armónica de la totalidad social, con sus diversos componentes envueltos en un desarrollo relativamente coordinado y sus distintas partes unidas por relaciones de intercambio y consentimiento antes que de violencia y exclusión. En este sentido resulta ilustrativa la actitud ambigua que Ángel Rama mantiene hacia la textualización de lo social como momento analítico en *La ciudad letrada* (1984), un libro que muchos comentaristas consideran un hito transicional entre estudios literarios y estudios culturales. Para Rama, uno de los apogeos de esa textualización ocurren durante el barroco virreinal en México: "El discurso barroco no se limita a las palabras, sino que las integra con los emblemas, jeroglíficos, apólogos, cifras, e inserta este enunciado complejo dentro de un despliegue teatral que apela a la pintura, la escultura, la música, los bailes, los colores… (33)." Pero Rama sostiene la independencia de un mundo fuera de la red textual que se crea a través de la colaboración entre intelectuales y poder.

La búsqueda de una inflexión crítica dentro del dominio mismo de lo textual ha dado impulso en los estudios culturales latinoamericanistas a las nociones emparentadas de heterogeneidad, fundada en los estudios del crítico peruano Antonio Cornejo Polar, y subalternidad, un desarrollo teórico originado en el sudeste asiático que tiene una influencia relativamente importante en Latinoamérica y en los estudios latinoamericanos en Estados Unidos. Los estudios subalternos busca cuestionar la manera en que se regula el acceso a la representación a partir de ciertos parámetros como los discursos constitutivos (la nación, el mercado) y cómo se teje, en consecuencia, un sistema de exclusiones. En varios casos esta influencia de estudios subalternos aparece en conjunción con un análisis poscolonial de las sociedades híbridas latinoamericanas, como en el caso de las estudiosas bolivianas Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán quienes difundieron la noción de subalternidad en el área andina. Dos textos ejemplares en esta simultánea utilización y cuestionamiento de un modelo textual de lo social, aparecen con las obras de Steve Stern, *La historia secreta del género* (1995, traducido al español en 1999) y de Florencia Mallon, *Campesino y nación: la construcción de México y Perú postcoloniales* (1995, traducido al español en 2003).

Una forma de entender lo que Cornejo Polar intenta teorizar con heterogeneidad es comparando la situación heterogénea con la carnavalización del sentido descrita por Mijail Bajtín. En el caso de la vasta polifonía renacentista, Bajtín encontró un piso común para expresiones dispares en una racionalidad cristiana que, respetada o parodiada, funcionaba como lengua vehicular de distintos tipos de enunciados verbales y no verbales. En algunas zonas de alta concentración indígena, como los Andes, nos enfrentamos a una situación similar donde existe una gran variedad de enunciados, pero estos enunciados no pueden ser integrados a una textualidad más general porque provienen de espacios culturales (textuales) tan diferentes que no encuentran, en nociones como *literatura* o *cultura,* un piso común que les permita formar parte de una totalidad englobante y persistir, aun así, en sus rasgos diferenciales. En el caso de Paraguay, Augusto Roa Bastos llamó a la tradición oral guaraní "el texto ausente" de la literatura y la cultura paraguaya. A pesar de ser un bilingüe español-guaraní y de conocer la historia y la cultura de los guaraní hablantes en profundidad, Roa Bastos encuentra imposible que la literatura integre el complejo universo discursivo guaraní en su tejido. Del mismo modo, la noción de heterogeneidad alerta sobre los límites no necesariamente infranqueables, sino más bien

constitutivos, que confronta un discurso (ya sea el literario, el sociológico o el antropológico que pretende describir un otro cultural) con respecto a otro universo cultural al que sólo puede acercársele subsumiéndolo en categorías que le son ajenas.

La contraposición entre un caso de incorporación "feliz" de discursos a una dimensión textual mayor (Bajtín) con la imposibilidad de llevar adelante ese proyecto en algunas regiones de Latinoamérica (Cornejo Polar, Roa Bastos) nos debe alertar acerca de las limitaciones que el modelo textual conlleva en virtud de su dependencia sobre un imaginario alfabético y fonocéntrico. Jacques Derrida ha explicado cómo la escritura alfabética se encuentra íntimamente implicada con la larga tradición humanista que remata en el liberalismo decimonónico que lo textual viene a cuestionar. ¿Cómo puede este modelo textual negociar su influencia con aquellas textualidades propias del pasado precolombino, como el quipu en los Andes o los códices en Mesoamérica? Al discurtir estas expresiones, los analistas contemporáneos (Elizabeth Hill Boone, Walter Mignolo, Joanne Rappaport, James Lockhart, entre otros) se han visto obligados a reconsiderar la pertinencia de términos como *escritura* para referirse a estas producciones. Las relaciones mismas entre texto escrito y texto social, los actos de lectura y preservación del sentido parecen articularse, en el caso de los códices mesoamericanos, bajo una lógica inconmensurable con aquella presupuesta por la idea de texto. Y aun cuando el texto alfabético predomina, como en el caso de los títulos de propiedad de la tierra que se multiplicaron en el México del siglo XVI, o en los trabajos de cronistas como Álvaro Tezozómoc o Domingo Chimalpahin, nos encontramos con formas de intertextualidad extrañas a las reglas de combinación de enunciados descrita por autores como Barthes, Bajtín o Derrida. En los textos de los cronistas, por caso, es común la introducción descontextualizada de otro discurso que interrumpe sin previo aviso la corriente del lenguaje y vuelve a desaparecer sin que el texto dominante parezca haber advertido esta presencia. Martin Lienhard le da a este procedimiento el nombre de "montaje" como una forma de evocar la pluralidad compositiva que supone. Estos ejemplos bastan para alertarnos sobre el hecho de que las relaciones intertextuales, y por lo tanto, el concepto de texto mismo, son menos universales y más histórica y culturalmente determinados de lo que se ha tendido a creer. Mientras, por un lado sus aportes son plenamente apropiables para explorar algunas regiones de la cultura latinoamericana por otro lado terminan revelando sus limitaciones y sus fundamentos eurocéntricos y metafísicos cuando son puestos a trabajar sobre las regiones más recalcitrantemente heterogéneas del continente.

OBRAS DE CONSULTA. Bajtín, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, Barcelona, Barral Editores, 1974; Barthes, Roland, *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós, 1987; Bellour, Raymond, *L'analyse du film,* París, Albatross, 1979; Berger, John, *Mirar*, Buenos Aires, De la Flor, 1998; Boone, Elizabeth Hill y Walter Mignolo, *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica & the Andes*, Durham, Duke University Press, 1996; Bryson, Norman, *Vision and Painting: The Logic of the Gaze,* New Haven, Yale University Press, 1983 [*Visión y pintura: la lógica de la mirada* (trad. Consuelo Luca de Tena), Madrid, Alianza, 1991]; Cornejo Polar, Antonio, "El indigenismo andino" en Ana Pizarro (ed.), *América Latina: palavra, literatura e cultura*, São Paulo, Editora da Unicamp, 1994, pp. 719-738; Derrida, Jacques, *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975; Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Tusquets, 2005; Lockhart, James, *The Nahuas After the Conquest*, Stanford, Stanford University Press, 1992 [*Las nahuas después de la conquesta: historia social de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII* (trad. Roberto Reyes Mazzoni), México, Fondo de Cultura Económica, 1999]; Metz, Christian, *Language and Cinema*, The Hague, Mouton, 1974 [*Lenguaje y cine* (trad. Jorge Urrutia), Barcelona, Planeta, 1973]; Mowitt, John, *Text: The Genealogy of an Antidisciplinary Object*, Durham, Duke University Press, 1992; Ropars, Marie-Claire, *Le texte divisé*, París, Presses Universitaires de France, 1981; Ropars, Marie-Claire, *Ecramiques: le film du texte*, Lille, PUI, 1990; Smith, Barry (ed.), *John Searle (Contemporary Philosohpy in Focus),* Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

[HORACIO LEGRÁS]

transculturación

El neologismo "transculturación" fue acuñado por el estudioso cubano Fernando Ortiz, quien lo emplea en un ensayo de interpretación ya clásico, el *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), para referirse a una forma de contacto cultural que, lejos de ser pensada como una relación unilateral y unidireccional establecida entre una cultura hegemónica o dominante que actuaría como donadora y una cultura subordinada o dominada que resultaría receptora, es pensada como una interacción creativa entre las distintas entidades que se encuentran, y da como resultado procesos dinámicos de selección, interacción, transformación y creación entre ambas, hasta llegar incluso a la generación de una nueva entidad que comprende creativamente elementos de las dos instancias previas al contacto. De este modo, la constante interacción entre los distintos componentes da como resultado el surgimiento de una nueva entidad cultural. En "Del fenómeno social de la 'transculturación' y de su importancia en Cuba", Ortiz contrasta su neologismo con el vocablo "aculturación": "Por *aculturación* se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. Pero *transculturación* es vocablo más apropiado. Hemos escogido el vocablo *transculturación* para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican, sin conocerlas es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida (91-92)."

Ortiz pasa revista a los procesos de transculturación de los distintos grupos que sufrieron complejos fenómenos de desarraigo de su cultura originaria, así como de desajuste y reajuste, y contempla procesos como "*deculturación* o *exculturación*" y de "*aculturación* o *inculturación*", y "al fin de síntesis, de *transculturación*". Añade Ortiz: "Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, de lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación* […] En conjunto, el proceso es una transculturación, y este proceso comprende todas las fases de una parábola. Estas cuestiones de nomenclatura sociológica no son baladíes para la mejor inteligencia de los fenómenos sociales, y menos en Cuba donde, como en pueblo alguno de América, su historia es una intensísima, complejísima e incesante transculturación de varias masas humanas, todas ellas en pasos de transición. El concepto de la *transculturación* es cardinal y elementalmente indispensable para comprender la historia de Cuba y, por análogas razones, la de toda América 'en general' (92-97)."

Si bien se le empleó en principio para interpretar fenómenos propios de la historia y de la cultura cubana intuyendo tempranamente la *complejidad* de los mismos, el concepto se hará pronto extensivo y aplicable en general a distintos procesos de encuentro de culturas en condiciones asimétricas, y muy particularmente aquéllos detonados por la instauración de una relación colonial en las que Mary Louise Pratt denomina "zonas de contacto". Los rasgos asociados con el proceso de transculturación son entonces, entre otros, dinamismo, historicidad, complejidad, creatividad, situacionalidad, diversidad en las formas, niveles, épocas de interrelación siempre heterogénea, asimétrica, y de un tipo tal que supone pérdidas y adquisiciones diferenciales a partir de los grupos culturales puestos en contacto, en una tensión que no permite nunca la abolición de la asimetría ni de la diferencia, a la vez que supone siempre una dinámica creativa, resignificadora y refuncionalizadora.

Resulta admirable, además, la fuerza y vitalidad de un concepto que, acuñado en los años cuarenta, corresponde a una etapa histórica en la cual los ensayos se volcaban a la interpretación de la vida nacional (José Carlos Mariátegui, Ezequiel Martínez Estrada, Gilberto Freyre), y fue retomado pronto con interés por los ensayistas his-

panoamericanos (Picón Salas), para insertarse definitivamente, a partir de los años sesenta y setenta, en las discusiones propias de la etapa de normalización disciplinaria en la cual tanto la antropología y las demás ciencias sociales como la teoría y la crítica literaria habrán de retomarlo y repensarlo (mencionemos aquí su discusión por parte de Aguirre Beltrán y Ángel Rama). El concepto de transculturación se integrará también al cuadro básico de grandes categorías explicativas de los procesos culturales peculiares de América Latina y el Caribe, tales como mestizaje, hibridación, heterogeneidad, etcétera.

Logrará también insertarse posteriormente en las discusiones propias de los estudios culturales y poscoloniales: en este sentido constituye un hito de articulación fundamental el comentario crítico a que fue sometido por Antonio Cornejo Polar, quien se plantea "si la categoría de transculturación –en sus versiones de Ortiz y Rama o en otras– es el dispositivo teórico que ofrece una base epistemológica razonable al concepto (que considero fuertemente intuitivo) de mestizaje, o si supone, por el contrario, una propuesta epistemológica distinta" ("Mestizaje…") . Y responde que en su opinión se trata de lo primero.

El término permitía a Ortiz, además, observar los fenómenos tanto desde la perspectiva de los grandes procesos históricos, económicos y sociales, como atender, desde una visión más acotada, la génesis de los procesos de encuentro e intercambio en ciertos sectores y zonas específicos de la sociedad, como los que representan "la mala vida" de las zonas portuarias donde se dio un más intenso contacto entre culturas, o bien, contemplar zonas de encuentro específicas como la música o las prácticas alimentarias.

El proceso de transculturación se propone así como alternativa de anteriores orientaciones racistas o racialistas y superación de enfoques unidireccionales, deterministas y mecánicos en la descripción de procesos de encuentro cultural. El nuevo concepto no está reñido con el de mestizaje o "mestizamiento" (así lo llama Ortiz), ni tampoco se emancipa del todo de una base positivista de estudio de los procesos sociales, sino que los integra en una modalidad explicativa más amplia. Como observan estudiosos como Fernando Coronil, el término permite a Ortiz "aprehender al mismo tiempo los momentos destructivos y constructivos de las historias afectadas por el colonialismo y el imperialismo" y en tal sentido llevar a cabo una "valorización crítica de la creatividad popular" que "muestra cómo las personas hacen habitables los espacios sociales donde se les constriñe a trabajar y vivir" ("Introducción").

Muchas son las razones que hacen de este concepto un caso prominente para los estudios culturales y el diálogo entre las distintas tradiciones académicas. En primer lugar, se trata de un concepto acuñado desde América Latina y el Caribe por un autor cubano dedicado a estudiar fenómenos peculiares de su país y cuyas discusiones habrían de inscribirse también en el ámbito de debates de la historia y la cultura de esa nación. Representa ya, desde el inicio, una importante apertura de la tradición del ensayo hispanoamericano hacia la tradición del Caribe. Constituye también un importante salto cualitativo respecto de los ensayos dedicados a pensar lo nacional desde una visión homogeneizadora de los distintos grupos sociales que integran una entidad nacional, en cuanto que para interpretar los procesos centrados en un país desemboca, paradójicamente, en el descubrimiento de procesos que superan y atraviesan lo nacional y lo colocan, ya en el ámbito de procesos regionales como en el de fenómenos que sólo pueden comprenderse a escala mundial –tal es el caso de su articulación con la economía colonial–. Muy pronto, además, al insertarse en los debates entre la línea de la antropología estadunidense (Franz Boas, etc.) y la europea (Bronislaw Malinowski), habría de trascender el medio local para ingresar al campo del debate antropológico anglosajón. No deja de resultar significativo que muy pronto encontremos un comentario crítico al uso del término escrito por un connotado antropólogo mexicano, Gonzalo Aguirre Beltrán, quien en *El proceso de aculturación en México* (1957) manifiesta su preferencia por el término aculturación, en la línea de Herskovits. Como de manera muy penetrante lo ha mostrado Enrico Mario Santí, estos debates iban mucho más allá de la mera

preferencia por uno u otro término, ya que tenían como trasfondo la relación entre el antropólogo y el poder ("Prólogo").

Por fin, al superar las connotaciones racistas y racialistas de otros conceptos como "mezcla" o "mestizaje", el concepto alcanzó larga vida y logró atravesar varios decenios de discusiones y debates, en cuanto interesó a los propios pensadores críticos de los años sesenta y setenta –que lo ligaron a estudios como colonialismo o dependencia, por ejemplo– para llegar posteriormente a enlazarse con los debates afines a los estudios culturales. Tal es el caso de las discusiones en torno a transculturación, mestizaje, hibridez, etc. Al referirse a la tan fecunda producción crítica de los años sesenta y setenta en América Latina, Abril Trigo coloca el propio concepto de transculturación en un listado que abarca, entre otras, la teoría de la dependencia, la teología y filosofía de la liberación, la pedagogía del oprimido o las teorías de colonialismo interno (368, "The 1990's").

En un mundo de cambio y movimiento como el actual, su empleo permite dar visibilidad a "los modos en que los grupos subordinados o marginales seleccionan e inventan a partir de las culturas dominantes", de modo tal que, "aunque estos grupos no pueden controlar lo que emana de la cultura dominante, determinan con alcances variables lo que ellos absorben para sí mismos y qué uso le asignan" (Mary Louise Pratt, 6) y en este sentido confluye con uno de los grandes temas de los estudios culturales de la región. Para Pratt, la "transculturación es un fenómeno de la zona de contacto", y considera que esto a su vez conduce a varias cuestiones: por ejemplo, cómo recibe y se apropia la periferia de los modos de representación metropolitanos, o, con respecto a la representación, cómo se habla de transculturación de las colonias a las metrópolis. En cuanto a los modos de representación, mientras que la metrópoli imperial tiende a verse a sí misma como determinante de la periferia, suele ser ciega respecto de los modos en que la periferia determina a la metrópolis (6).

ALGUNOS MOMENTOS CLAVE EN LA RECEPCIÓN DEL CONCEPTO EN AMÉRICA LATINA. La propia flexibilidad con que fue empleado el concepto en el contexto de un ensayo, que atendía tanto a cuestiones económicas y sociales como históricas y literarias, le permitió su pronta adopción y discusión en distintas órbitas, desde la antropológica hasta la literaria, primero en América Latina y más tarde en el medio académico estadunidense, sobre todo a partir de la consolidación de los estudios culturales y poscoloniales. El ensayista e historiador de la cultura Mariano Picón Salas lo menciona en *De la Conquista a la Independencia* (1944). Decenios después, Ángel Rama lo incorpora ya en el título de uno de sus libros mayores: *Transculturación narrativa en América Latina* (1982), obra que constituye un importante antecedente para un temprano enfoque de la literatura desde una perspectiva cultural latinoamericanista, a la vez que avanzada respecto de los estudios culturales y de los nuevos enfoques para el estudio de la producción literaria y simbólica. Rama traslada el concepto al ámbito de los estudios literarios y lo emplea como clave para entender procesos de vínculo entre literatura, historia y cultura. Considera los fenómenos de transculturación como parte de un proceso amplio y complejo que incluye la posibilidad de "pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones", en cuanto operaciones concomitantes que "se resuelven todas dentro de una reestructuración general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que se cumple en un proceso transculturante" (39). Rama presta atención a posibilidades no contempladas por Ortiz, y enfatiza así, por ejemplo, tanto los procesos activos de selección cultural como los procesos creativos, entre los que integra cuestiones relativas a la "lengua" y a la "estructura literaria", e incorpora el concepto de "subculturas regionales y clasistas" para el análisis literario. De acuerdo con Rama, "Las obras literarias no están fuera de las culturas sino que las coronan y en la medida en que estas culturas son invenciones seculares y multitudinarias hacen del escritor un productor que trabaja con las obras de innumerables hombres" (19).

Como escribe Alicia Ríos, este neologismo sirve a Rama para introducir una nueva lectura de las culturas latinoamericanas, en la cual la relación entre modernidad y tradición es problematizada de manera más

abierta, a la vez que supera el modelo crítico-mítico de tal modo que el autor se alinea con el potencial contrahegemónico de las culturas regionales y locales ("Traditions", 30). Rama rediseña el mapa cultural desde la época colonial en adelante, con el objeto de subrayar el dominio al cual estuvieron sujetos diversos sistemas literarios y culturales de diversas regiones. Centra su estudio de las literaturas y culturas latinoamericanas en tres nociones fundamentales: originalidad, representatividad e independencia. Rama plantea la posibilidad de ver la transculturación narrativa como una alternativa a los procesos de modernización a la vez que al regionalismo y al vanguardismo. Dice David Sobrevilla que "Frente a estas opciones, la *transculturación narrativa* opera según Rama gracias a una 'plasticidad cultural' que permite integrar las tradiciones y las novedades: incorporar los nuevos elementos de procedencia externa a partir de la rearticulación total de la estructura cultural propia, apelando a nuevas focalizaciones dentro de su herencia" (22).

En vista de la importancia que habría de tener el traslado del concepto de transculturación al campo de los estudios de la producción simbólica latinoamericana, debemos recordar que Rama discute la visión "geométrica" de Ortiz, que no da cuenta de muchos factores que atraviesan los procesos transculturadores, y plantea que el proceso de transculturación abarca cuatro operaciones concomitantes básicas: pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones, y explica, que se resuelven dentro de una reconstrucción general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que se cumple en un proceso de transculturación. Los distintos componentes de una cultura sólo existen en una articulación viva y dinámica, configurados a partir de la estructura funcional de una cultura. Los procesos de transculturación funcionan sobre la base de tres operaciones básicas, que en el caso de la literatura comprenden: lengua, estructura literaria y cosmovisión: "Estas operaciones siempre han sido resaltadas por pensadores latinoamericanos, tanto antiguos como recientes, y han encontrado su mayor representante en la figura del escritor peruano José María Arguedas" (30-31).

LOS ESTUDIOS CULTURALES. El concepto de transculturación resulta uno de los más representativos del modo en que se dará la articulación entre los grandes ensayos de interpretación latinoamericanos, los estudios antropológicos pioneros en la región y los estudios culturales y poscoloniales. Representa también uno de los modos característicos en que nuestras élites intelectuales pensaban lo popular –acercándose a cuestiones como la asimetría e intuitivamente a cuestiones como la subalternidad– e incluso pensaban su propio lugar como productores de conocimiento en el horizonte de las formaciones heterogéneas y las culturas nacionales.

Resulta de particular importancia articuladora la figura de Antonio Cornejo Polar, quien en "Mestizaje, transculturación, heterogeneidad", se pregunta si el concepto de transculturación corresponde en verdad a una opción epistemológica realmente diferenciable de la que cubre el concepto de mestizaje, o si en rigor no implica tal cosa. En sus palabras: "Si la categoría de transculturación, en sus versiones de Ortiz y Rama –o en otras– es el dispositivo teórico que ofrece una base epistemológica razonable al concepto (que considero fuertemente intuitivo) de mestizaje; o si supone, por el contrario, una propuesta epistemológica distinta. Aunque la he empleado varias veces, tengo para mí que es –en buena medida– lo primero. Implicaría a la larga la construcción de un nivel sincrético que finalmente insume en una unidad más o menos desproblematizada (pese a que el proceso que la produce pueda ser muy conflictivo) dos o más lenguas, conciencias étnicas, códigos estéticos, experiencias históricas, etcétera (368)."

Por esos mismos años, el concepto de "hibridez" de García Canclini resulta también una toma de posición respecto de otros conceptos y categorías para entender los procesos culturales de América Latina. Como anota años después el mismo García Canclini en "Noticias recientes sobre la hibridación", "Si queremos ir más allá de liberar al análisis cultural de sus tropismos fundamentalistas identitarios, debemos situar a la hibridación en otra red de conceptos: por ejemplo, contradicción, mestizaje, sincretismo, transculturación y creolización" (*TRANS/Revista Transcultural de Música*).

Es muy amplia la gama de estudios ligados a las nuevas corrientes críticas, particularmente los estudios culturales y poscoloniales, y una nueva generación de estudios literarios ligados a estas corrientes que, como los de Mary Louise Pratt, George Yúdice, Silvia Spitta, Román de la Campa, Mabel Moraña, han vuelto a repensar el concepto.

Dentro de su propuesta general de "descolonizar el conocimiento", Pratt plantea conceptos como zona de contacto, transculturación y autoetnografía, y se refiere a la transculturación como un "fenómeno de la zona cultural" y a un tipo de lectura que "evita reproducir la dinámica de posesión e inocencia" de textos que narran el encuentro entre el nativo y el colonizador (93).

También en 1992 George Yúdice ofrece una definición del proceso de transculturación como "una dinámica por la cual diferentes matrices culturales impactan recíprocamente –aunque no desde iguales posiciones– una sobre la otra, no para producir una sola cultura sincrética sino más bien un conjunto heterogéneo" (Yúdice, cit, en Nagy-Zekmi, 193. Traducción nuestra).

Existen también varias revisiones de conjunto que permiten a la vez obtener un panorama crítico de los muchos estudios a que ha dado lugar el concepto de transculturación "revisitado". Así, en 2000 Silvia Nagy-Zekmi, en "Angel Rama y su ensayística transcultural(izadora)", revisa el concepto partiendo de la teoría poscolonial en autores que enfatizan "la interacción e influencias recíprocas en los modos de representación y prácticas culturales de diferente índole en las metrópolis y las ex colonias que se producen en las llamadas 'zonas de contacto'". La autora recupera el carácter creativo del fenómeno, y recurre a los postulados de Homi Bhabha para analizarlo como "una praxis creativa que desconstruye el aparato conceptual de la modernidad" y recuerda que Bhabha constata la ambivalencia subyacente que se manifiesta en torno al discurso sobre el sujeto colonizado, ya que el discurso colonial construye su "otro" como estereotipo, en términos finos, esencialistas.

Releído hoy a la luz de los procesos de globalización y transnacionalización, los nuevos regionalismos y nacionalismos, y en plenos debates entre modernidad y posmodernidad, el concepto recibe nueva atención desde terrenos tan diversos como el posestructuralismo, los estudios culturales, de género y poscoloniales. Continúa atrayendo la atención de las comunidades intelectuales latinoamericanas pero también de los Estados Unidos, así como de los estudiosos latinoamericanos allí radicados, que de algún modo han hecho de la noción de transculturación una nueva forma de puente entre tradiciones intelectuales y una forma de trazar nuevas genealogías de pensamiento. Tal es el caso, por ejemplo, de los admirables estudios preliminares que Coronil y Santí dedican al gran ensayo de Ortiz.

Otro tanto puede decirse del excelente estudio "El conflicto en la transculturación" preparado por Alberto Moreiras, quien plantea la cuestión de manera abismal: así como no hay capitalismo sin acumulación primitiva; "no hay cultura latinoamericana sin transculturación". De este modo, la transculturación está en la base de la historia de América porque constituye "la propia violencia de la cultura", de tal modo que es la explicación que está detrás de cualquier clase de explicación histórica: "es la razón de la razón cultural, al mismo tiempo el principio de razón suficiente cultural y su abismo": constituye entonces una clave para la comprensión de la cultura y del sistema de producción simbólica en América Latina: "La historia de la transculturación latinoamericana es la historia de la cultura latinoamericana". Sin embargo, un poco más adelante planteará una pregunta no menos fundamental, en vistas de un posible peligro de absolutización del concepto: "Si la transculturación puede explicarlo todo, ¿qué podría explicar la transculturación misma?". Y aclara: "Ésta, lejos de ser una mera cuestión filosófica, funda su urgencia política en el terreno histórico" (129).

OBRAS DE CONSULTA. Cornejo Polar, Antonio, "Mestizaje, transculturación, heterogeneidad", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, núm. 40, 1994, pp. 368-371; García Canclini, Néstor, "Noticias recientes sobre la hibridación", *TRANS/Revista Transcultural de Música*, núm. 7, 2003 <www.sibetrans,com>; Moreiras, Alberto, "The conflict in transculturation", en Mario Valdés y Djelal Kadir (eds.), *The Literary History of Latin America: A Comparative History*

of Cultural Formation, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 129-137; Nagy-Zekmi, Silvia, "Ángel Rama y su ensayística transcultural(izadora) como autobiografía en clave crítica", *Cuadernos Americanos*, núm. 81, 2000, pp. 193-202; Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*, La Habana, Biblioteca de Historia, Filosofía y Sociología, 1940 [*Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar* (trad. Harriet de Onís), Durham, Duke University Press, 1995]; Pratt, Mary Louise, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation,* Londres, Routledge, 1992 [*Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación* (trad. Ofelia Castillo), Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1997]; Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1982; Sobrevilla, David, "Transculturación y heterogeneidad: avatares de dos categorías literarias en América Latina", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, núm. 54, 2001, pp. 21-33; Trigo, Abril, "The 1990s: Practices and Polemics Within Latin American Cultural Studies", en Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2004, pp. 347-373.

[LILIANA WEINBERG]

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Achugar, Hugo, "Uruguay, el tamaño de la utopía", en Hugo Achugar y Gerardo Caetano (comps.), *Identidad uruguaya: ¿mito, crisis o afirmación?*, Montevideo, Trilce, 1992, pp. 149-165.

Acuña, Rodolfo, *Occupied America: A History of Chicanos*, Nueva York, Harper & Row, 1988 (orig. 1972) [*América ocupada: los chicanos y su lucha de liberación*, México, Era, 1976 (trad. Ana María Palos)].

Addiechi, Florencia, *Fronteras reales de la globalización: Estados Unidos ante la inmigración latinoamericana*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2005.

Adorno, Rolena. "La ciudad letrada y los discursos coloniales", *Hispamérica: Revista de Literatura*, 1987, 16.48, 1987, pp. 3-24.

____, "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XIV, 2o. semestre, 1998, pp. 55-68.

Adorno, Theodor W., "Cultural Criticism and Society", en Brian O'Connor (ed.), *The Adorno Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000, pp. 195-210 (trad. Samuel y Shierry Weber) [*Crítica cultural y sociedad*, Barcelona, Ediciones Ariel, 1969 (trad. Manuel Sacristán)].

____, *Obra completa*, Madrid, Akal, 2004.

Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1971.

Agamben, Giorgio, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2003 (trad. Antonio Gimeno Cusperina).

Agosti, Héctor Pablo, *Ideología y cultura*, Buenos Aires, Asociación Héctor P. Agosti, 2005.

Aguilar, Miguel Ángel *et al.*, *Simpatía por el rock: industria, cultura y sociedad*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1993.

Aguilar Rivera, José Antonio, *El sonido y la furia: La persuasión multicultural en México y Estados Unidos*, México, Taurus, 2004.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1957.

Ainslie, Ricardo, "Cultural Mourning: Immigration and Engagement: Vignettes from the Mexican Experience", en Marcelo M. Suárez Orozco *et al.* (eds.), *The New Immigration*, Nueva York, Routledge, 2005, pp. 207-216.

Alarcón, Norma, *Chicana Critical Issues*, Berkeley, Third Woman Press, 1993.

Alarcón, Norma, Caren Kaplan y Minoo Moallem, "Introduction: Between Woman and Nation", en Caren Kaplan, Norma Alarcón y Minoo Moallem (eds.), *Between Woman and Nation*, Durham: Duke University, 1999, pp. 1-18.

Alcoff, Linda, "Feminismo cultural vs. Posestructuralismo: la crisis de identidad en la teoría feminista", en Navarro, Marisa y Catharine R. Stimpson (eds.), *Nuevas direcciones*, Buenos Aires, FCE, 2001.

Alonso, Ana Maria, "Territorializing the nation and 'integrating the Indian': 'Mestizage' in Mexican official discourses and public culture", en Blom Hansen, Thomas y Finn Steputtat (eds.), *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World*, Princeton, Princeton University Press, 2005, pp. 39-60.

Alonso, Carlos, "*Rama y sus retoños*: Figuring the Nineteenth Century in Spanish America", *Revista de Estudios Hispánicos*, XXVIII, núm. 2,1994, pp. 283-292.

Altamirano, Carlos, *Términos críticos de la sociología de la cultura*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

Altamirano, Carlos y Beatriz Sarlo, *Literatura/Sociedad*, Buenos Aires, Hachette, 1983.

Althusser, Louis, *Lenin y la filosofía*, México, Era, 1970.

Amir, Samin, *Class and Nation: Historically and in the Present Context*, Nueva York, Monthly Review Press, 1980 (trad. Susan Kaplow).

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo,* México, FCE, 1993 (trad. Eduardo Suárez).

Anderson, Perry, "Modernity and Revolution", *New Left Review*, núm. 144, 1984, pp. 96-113.

A'ness, Francine, "Resisting Amnesia: Yuyachkani, Performance, and the Postwar Reconstruction of Peru", *Theater Journal* vol. 56, núm. 3, 2004, pp. 395-414.

Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La frontera: The New Mestiza,* San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.

Anzaldúa, Gloria y Cherríe Moraga (eds.), *This Bridge Called My Back,* San Francisco, Aunt Lute Books, 1985.

Aparicio, Frances, *Listening to Salsa: Gender, Popular Music, and Puerto Rican Cultures*, Hanover, University Press of New England, 1998.

Appadurai, Arjun, *Globalization,* Durham, Duke University Press, 2001.

____, *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires-Montevideo, Fondo de Cultura Económica/Trilce, 2001 (1a. ed., 1996).

____, "Soberanía sin territorialidad: Notas para una geografía postnacional", *Revista Nueva Sociedad*, núm. 163, México, l999, pp. 38-64.

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Stanford, Stanford University Press, 1998 (1a. ed., 1958).

Arguedas, José María, *Los ríos profundos*, Buenos Aires, Losada, 1957.

Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Pasado y Presente/Siglo XXI Editores, 1978.

Aristóteles, *Poética*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Arnold, Matthew, *Culture and Anarchy*, New Haven, Yale University Press, 1994 (orig. 1869).

Aron, Raymond, *Estudios políticos*, México, FCE, 1997.

Arruti, Nerea, "Tracing the Past: Marcelo Brodsky's Photography as Memory Art", *Paragraph,* vol. 30, núm. 1, 2007, pp. 101-120.

Asad, Talal, *Anthropology and the Colonial Encounter*, Nueva York, Humanities Press, 1973.

____, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993

Ashcroft, Hill, Gareth Griffith y Helen Tiffin (eds.), *The Postcolonial Studies Reader*, Nueva York, Routledge, 2006.

Augé, Marc, *Los "no lugares": espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1996 (trad. Margarita Mizraji).

Austin, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1996.

Avelar, Idelber, *Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*, Santiago, Cuarto Propio, 2000.

____, "La práctica de la tortura y la historia de la verdad", en Nelly Richard y Alberto Moreiras (eds.), *Pensar en/la postdictadura*, Santiago, Cuarto Propio, 2001, pp. 175-196.

Avritzer Leonardo, *Democracy and the Public Space in Latin America*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

Badiou, Alain, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, Londres, Verso, 2001 [*La ética: un ensayo sobre la conciencia del mal*, México, Herde, 2004 (trad. Raúl J. Cerdeiras)].

Bajtín, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, Barcelona, Barral Editores, 1974.

____, *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989 (trad. Elena Kriukova y Vicente Cazcarra).

____, *Yo también soy*, México, Taurus, 2000.

Bal, Mieke, Jonathan Crewe y Leo Spitzer, *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*, Hanover/Londres, University Press of New England, 1999.

Balderston, Daniel y Donna Guy (eds.), *Sex and Sexuality in Latin America*, Nueva York, New York University Press, 1997 [*Sexo y sexualidades en América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1998].

Barker, Chris y Dariusz Galasinski (eds.), *Cultural Studies and Discourse Analysis: A Dialogue on Language and Identity*, Londres, Sage, 2001.

Barlow, Tani E., "Degree Zero of History", *Comparative Literature*, vol. 53, núm. 4, 2001, pp. 404-425.

Barrios de Chungara, Domitila (con Moema Viezzer), *"Si me permiten hablar…": testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, México, Siglo XXI Editores, 1978.

Barth, John, *The Friday Book: Essays and Other Nonfiction*, Nueva York, Putnams, 1984.

Barthes, Roland, "De la obra al texto", en *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 73-82.

____, *Fragmentos de un discurso amoroso*, México, Siglo XXI Editores, 1982.

____, "La muerte del autor", en *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 65-71.

____, *Mythologies*, Londres, Cape, 1972 [*Mitologías*, México, Siglo XXI, 1981 (trad. Héctor Schmucler)].

____, *La semiología*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1976.

____, *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós, 1987.

Bartra, Roger, "The Malinche's Revenge: Toward a Postnational Identity", en *Blood, Ink, and Culture: Miseries and Splendors of the Post-Mexican Condition*, Durham, Duke University Press, 2002, pp. 61-64 (trad. Mark Alan Healey).

____, *El salvaje en el espejo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Era, 1992.

Bateson, Gregory, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Lohlé-Lumen, 1998.

Baudrillard, Jean, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1993.

____, *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor, University of Michigan, 1994.

Bauman, Richard, *Verbal Art as Performance*, Illinois, Waveland, 1977.

Beasley-Murray, Jon, "'El arte de la fuga': Cultural Critique, Metaphor and History", *Journal of Latin American Cultural Studies*, núm. 9.3, 2000, pp. 259-271.

Beauvoir, Simone de, *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005 (trad. Alicia Martorell).

Becker, Carl L., *The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932.

Bell, Daniel, *El fin de las ideologías*, Madrid, Tecnos, 1964.

Bello, Andrés, *Obras*, Caracas, Academia Venezuela, 1989.

Bellour, Raymond, *L'analyse du film*, París, Albatross, 1979.

Beltrán, Luis Ramiro, "Communication and Cultural Domination: USA-Latin American Case", *Media Asia*, núm. 5, 1978, pp. 183-192.

Benjamin, Walter, *La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre historia*, Santiago, Arcis-Lom, 1996.

____, *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 1987, 3 vols.

____, "La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica", en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 15-57.

____, "Tesis de la filosofía de la historia", en *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa, 1971, pp. 77-89.

Berger, John, *Mirar*, Buenos Aires, De la Flor, 1998.

Bergmann, Emilie y Paul Julian Smith (eds.), *¿Entiendes? Queer Readings, Hispanic Writings*, Durham, Duke University Press, 1995.

Berlant, Lauren y Michael Warner, "Introduction to 'Critical Multiculturalism'", en David Theo Goldberg (ed.), *Multiculturalism: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Press, 1994, pp. 107-113.

Berlin, Isaiah, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

Beverley, John, *Against Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

____, "Estudios culturales y vocación política", *Revista de Crítica Cultural*, núm. 12, 1996, pp. 46-52.

____, "The Im/Possibility of Politics: Subalternity, Modernity, Hegemony", en Ileana Rodríguez (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2001, pp. 47-63.

____, "La persistencia del subalterno", *Revista Iberoamericana*, LXIX, núm. 203, 2003, pp. 335-342.

____, "Postcriptum", en Mabel Moraña (ed.), *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Pitts., Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2002, pp. 579-588.

____, "Siete aproximaciones al 'problema indígena'", en Moraña, Mabel (ed.), *Indigenismo*

hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo-Polar, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburgh, 1998, pp. 243-283.

____, *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*, Durham-Londres, Duke University Press, 1999 [*Subalternidad y representación: debates en teoría cultural*, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2004 (trad. Marlene Beiza y Sergio Villalobos-Ruminott)].

Beverley, John, Michael Aronna y José Oviedo (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America,* Durham, Duke University Press, 1995.

Bhabha, Homi K, "Introduction: Narrating the Nation", en Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990, pp. 1-7.

____, *The Location of Culture*, Nueva York, Routledge, 2004 [*El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002 (trad. César Aira)].

____, "The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism", en Peter Hulme, Margaret Iversen y Diane Loxley (eds.), *Literature, Politics and Theory*, Londres, Methuen, 1988, pp. 148-172.

____, "Signos tomados por prodigios", en *El lugar de la cultura,* Buenos Aires, Manantial, 2002, pp. 131-153 (orig. 1994).

Bloemraad, Irene, "Who Claims Dual Citizenship? The Limits of Postnationalism, the Possibilitites of Transnationalism, and the Persistence of Traditional Citizenship", *International Migration Review*, núm. 38.2, verano, 2004, pp. 389-426 [Bloom, Harold, *El canon occidental,* Barcelona, Anagrama, 1995].

Bolívar, Simón, *Obras: cartas, proclamas y discursos*, Caracas, Ediciones de la CANTV, 1982, 4 vols.

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo: una civilización negada*, México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

Boone, Elizabeth Hill y Walter Mignolo, *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica & the Andes*, Durham, Duke University Press, 1996.

Borges, Jorge Luis, *Ficciones*, Madrid, Alianza, 2002.

Bourdieu, Pierre, *Ce qui parler veut dire. L´économie des échanges linguistiques*, París, Fayard, 1982 [*¿Qué significa hablar?,* Madrid, Akal, 2001].

____, *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1988 (trad. María del Carmen Ruiz de Elvira).

____, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

____, *Las règles de l´art: genèse et structure du champ littéraire*, París, Editions du Seuil, 1992.

____, *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza,* Barcelona, Laia, 1977

____, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990 (trad. Martha Pou).

Brah, Avital, *Cartographies of Diaspora*, Nueva York, Routledge, l996.

Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa, 2004.

Briones, Claudia, *La alteridad del "cuarto mundo": una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1998.

Brotherston, Gordon, *Book of the Fourth World: Reading the Native Ameritas Through Their Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Brunner, José Joaquín, *Un espejo trizado: ensayos sobre cultura y políticas culturales*, Santiago, FLACSO, 1988.

____, *Globalización cultural y posmodernidad*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Bruschtein, Natalia. *Encontrando a Víctor*, México, Centro de capacitación cinematográfica, 2005.

Bryson, Norman, *Tradition and Desire: From David to Delacroix*, Nueva York, Cambridge University Press, 1984 [*Tradición y deseo: de David a Delacroix*, Madrid, Akal, 2002 (trad. Alfredo Brotons Muñoz)].

____, *Vision and Painting: The Logic of the Gaze,* New Haven, Yale University Press, 1983 [*Visión y pintura: la lógica de la mirada*, Madrid, Alianza, 1991 (trad. Consuelo Luca de Tena)].

Buell, Frederick, "Nationalist Postnationalism: Globalist Discourse in Contemporary American Culture", *American Quarterly*, núm 50.3, 1998, 548-591.

Bueno, Raúl, "Sujeto heterogéneo y migrante:

constitución de una categoría de estudios culturales", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XXV, núm. 50, 1999, pp. 173-194.

Bueno Chávez, Raúl y Nelson Osorio Tejeda (eds.), *La trayectoria intelectual de Antonio Cornejo Polar*, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XXV, núm. 50, 1999, pp. 5-306 (número especial).

Burgos Debray, Elisabeth, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XXI Editores, 1985.

Burgos, Raúl, *Los gramscianos argentinos: cultura y política en la experiencia de pasado y presente*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004.

Burns, Bradford, *La pobreza del progreso: América Latina en el siglo XIX*, México, Siglo XXI Editores, 19990

Butler Judith, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Nueva York, Routledge, 1993 [*Cuerpos que important: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós, 2002 (trad. Alcira Bixio)].

____, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1999 (edición décimo aniversario) [*El género en disputa: el feminismo y la subversion de la identidad*, México, Paidós, 2001 (trad. Mónica Mansour y Laura Manríquez)].

Cabral, Amílcar, *Cultura y liberación nacional*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981.

Cabrujas, José Ignacio, "El Estado del disimulo", en *Heterodoxia y estado: 5 respuestas*, Caracas, COPRA, 1987, pp. 7-35.

Calveiro Garrido, Pilar, *Desapariciones*, México, Taurus, 2002.

____, *Redes familiares de sumisión y resistencia*, México, Universidad de la Ciudad de México, 2003.

Campa, Román de la, "El desafío inesperado de *La ciudad letrada*", en Moraña, Mabel (ed.), *Revista Iberoamericana*, número especial, 1997, pp. 29-53.

____, "Hibridez posmoderna y transculturación: políticas de montaje en torno a Latinoamérica", *Hispamérica* 69, 1994, pp. 3-22.

____, *Latin Americanism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

____, "Magical Realism: A Genre for the Times?", *Canadian Review of Hispanic Studies*, verano, 1999, pp. 103-118.

Candau, Joël, *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

Cândido, Antônio, *Crítica radical*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991 (trad. Márgara Russotto).

Cánepa Koch, Gisela, *Identidades representadas: performance, experiencia y memoria en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.

Capetillo, Luisa, *Amor y anarquía: los escritos de Luisa Capetillo*, Río Piedras, Huracán, 1992.

Cardoso, Fernando Henrique y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina: ensayo de interpretación sociológica*, México, Siglo XXI Editores, 1969.

Carlson, Marvin, *Performance: A Critical Introduction*, Nueva York, Routledge, 1996.

Carr, Robert, *Black Nationalism in the New World: Reading the African-American and West Indian Experience*, Durham, Duke University Press, 2002.

Carrasco M, Iván, "Interdisciplinariedad, interculturalidad y canon en la poesía chilena e hispanoamericana actual", *Estudios Filológicos,* núm. 37, 2002, pp. 199-210 < www.scielo.cl>.

Carri, Albertina (directora y guionista), *Los rubios*, 2003 <www.elamante.com>.

Casas, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, Cátedra, 2001.

Castells, Manuel, *La cuestión urbana*, México, Siglo XXI Editores, 1973.

Castillo, Debra, *Redreaming America: Toward a Bilingual American Culture*, Albany, State University of Nueva York, 2005.

Castillo, Debra y María Socorro Tabuenca Córdoba, *Border Women: Writing from la frontera*

Castro Gómez, Santiago, "Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología", *Revista Iberoamericana*, año 64, núm.193, 2000, pp. 737-751.

____, "Los vecindarios de La ciudad letrada: Variaciones filosóficas sobre un tema de Ángel Rama", en *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, PA: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997, pp. 123-133.

Castro-Klarén, Sara, *Narrativa femenina en*

América Latina: prácticas y perspectivas teóricas, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2003.

Castro Ricalde, Maricruz, Laura Cázares Hernández y Gloria Prado Garduño (coords.), *Escrituras en contraste: femenino, masculino en la literatura mexicana del siglo XX*, México, Aldus/Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 2004.

Casullo, Nicolás (comp.), *El debate modernidad–posmodernidad*, Buenos Aires, Retórica Ediciones, 2004.

____, "Posmodernidad de los orígenes", en *Nuevo Texto Crítico*, núm. 6, año III, 1990, pp. 95-104.

Casullo, Nicolás, Ricardo Forster, Alejandro Kaufman, *Itinerarios de la modernidad: corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la ilustración hasta la postmodernidad*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

Cella, Susana (comp.), *Dominios de la literatura: acerca del canon*, Buenos Aires, Losada, 1998.

Certeau, Michel de, *La cultura en plural*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999 (trad. Rogelio Paredes).

____, *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, 2000 (trad. Alejandro Pescador).

Cervantes Barba, Cecilia, "Política cultural y ¿nuevos movimientos culturales en México?", ponencia presentada en la mesa "Hegemonía cultural en América Latina" para el Congreso de la Latin American Studies Association, Las Vegas, Nevada, 8 de octubre de 2004.

Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006.

Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

____, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

Chamorro, Arturo y María Guadalupe Rivera (eds.), *Música, ritual y performance*, Jalisco, Universidad de Guadalajara, 1999.

Chasteen, John Charles. "Introduction", en Rama, Ángel, *The Lettered City*, Durham, Duke University Press, 1996.

____, "Introduction: Beyond Imagined Communities", en John Charles Chasteen y Sara Castro Klarén (eds.), *Beyond Imagined Communities: Reading and Writing the Nation in Nineteenth Century Latin America*, Washington/Baltimore, Woodrow Wilson Center/The Johns Hopkins University Press, 2003, pp. ix-xxv.

Chatterjee, Partha, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

Chaturvedi, Vinayak (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Nueva York, Verso, 2000.

Chauncey, George, *Gay Nueva York: Gender, Urban Culture, and the Makings of the Gay Male World, 1890-1940*, Nueva York, Basic Books, 1994.

Chinchilla Pawling, Perla, *De la compositio loci a la República de las Letras: predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.

Chomsky, Noam, *Year 501: The Conquest Continues*, Boston, South End Press, 1993.

Cixous, Helène, *La risa de la medusa: ensayos sobre la escritura*, Madrid/Barcelona/San Juan, Dirección General de la Mujer/Anthropos/Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995 (trad. Ana María Moix y Myriam Díaz-Diocaretz).

Clark, Michael, "Twenty Preliminary Propositions for a Critical History of International Statecraft in Haiti", en Ileana Rodríguez (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2001, pp. 241-259.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1959 (orig. 1780).

Clifford, James, *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa, 1999.

____, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

Colclough, Christopher y James Manor (eds.), *¿Estados o mercados?: el neoliberalismo y el debate sobre las políticas de desarrollo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995 (1a. ed., 1991).

Cohen, Jean y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 1992 [*Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000 (trad. Roberto Reyes Mazzoni)].

Comaroff, John y Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, 2 vols.

Cornejo Polar, Antonio, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas,* Lima, Horizonte, 1994.

____, "Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrante en el Perú moderno", *Revista iberoamericana*, año LXII, núm. 176-177, 1996, pp. 837-844.

____, "El indigenismo andino", en Ana Pizarro (ed.), *América Latina: palabra, literatura e cultura*, São Paulo, Editora da Unicamp, 1994, pp. 719-738.

____, "El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año IV, núms. 7-8, 1978. pp. 7-21.

____, "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 47, 1998, pp. 7-11.

____, "Mestizaje, transculturación, heterogeneidad", en Mazzotti, José Antonio y U. Juan Zevallos Aguilar (eds.), *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Asociación Internacional de Peruanistas, Philadelphia, 1996, pp. 54-56 [también en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, núm. 40, 1994, pp. 368-371].

Cornwall, Grant H. y Eve Walsh Stoddard, *Global Multiculturalism: Comparative Perspectives on Ethnicity, Race and Nation*, Lanham, Maryland, Rowman/Littlefield, 2001.

Coronil, Fernando, *El estado mágico: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, Caracas, Nueva Sociedad/Universidad Central de Venezuela, 2002 [*The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, Chicago, University of Chicago Press, 1997].

____, Introducción a *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, Durham y Londres, Duke University Press, 1995, pp. lx-lvi (trad. Harriet de Onís).

Cortázar, Julio, *Rayuela*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

Cranny-Francis, Anne *et al.* (eds.), *Gender Studies. Terms and Debates*, Suffolk, Palgrave Macmillan, 2003.

Crapanzano, Vincent, *Serving the Word: Literalism in America from the Pulpit to the Bench*, Nueva York, New Press, 2000.

Cueva, Agustín, *Literatura y conciencia política en América Latina*, Quito, Planeta, 1993 (orig. 1977).

D'Allemand, Patricia, *Latin American Cultural Criticism: Re-Interpreting a Continent*, Lampeter, The Edwin Mellon Press, 2000 [*Hacia una crítica cultural latinoamericana*, Berkeley, Centro de Estudios Latinoamericanos Antonio Cornejo Polar/ Latinoamericana Editores, 2001].

Dean, Jodi, "Cybersalons and Civil Society: Rethinking the Public Sphere in Transnational Technoculture", en *Public Culture,* Duke University Press, núm. 13.2, 2001, pp. 243-265.

De Genova, Nicholas, "Migrants 'Illegality' and Deportability in Everyday Life", *Annual Review of Anthropology*, núm. 31, 2002, pp. 419-447.

De la Cadena, Marisol, "Are Mestizos Hybrids? The Conceptual Politics of Andean Identities", *Journal of Latin American Studies*, núm. 37, 2005, pp. 259–284.

____, *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*, Durham, Duke University Press, 2000 [*Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*, Lima, IEP Ediciones, 2004 (trad. Montserrat Cañedo y Eloy Neyra)].

Del Pino, Ponciano y Elizabeth Jelin (comps.), *Luchas locales, comunidades e identidades,* Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2003.

Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1992 (trad. de Miguel Morey).

Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *El anti-edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1985 (trad. Francisco Monge).

____, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1997 (trad. José Vázquez Pérez).

____, *Rizoma: introducción*, Valencia, Pre-Textos, 1977 (trad. C. Casillas y V. Navarro).

Derrida, Jacques, *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1971.

____, "La différance", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 37-62.

____, *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975.

____, "La farmacia de Platón", *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975, pp.

91-262 (trad. José Martín Arancibia) (1a. ed., 1968).

____, "Marx and Sons", en Sprinker, Michael (ed.), *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's "Specters of Marx,"* Londres, Verso/NLB, 1999, pp. 235-254.

Desmond, Jane C. y Domínguez, Virginia R, "Resituating American Studies in a Critical Internationalism", *American Quarterly*, núm. 48.3, 1998, pp. 475-490.

De Toro, Alfonso y Fernando de Toro, *El debate de la postcolonialidad en América Latina: una modernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 1999.

Díaz Bordenave, Juan, *Communication and Rural Development*, París, Unesco, 1977.

Díaz, Esther, *Postmodernidad*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1999.

Dinshaw, Carolyn, "The History of *GLQ*, vol. 1: LGBTQ Studies, Censorship and Other Transitional Problems", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 12.1, 2006, pp. 5-26.

Domenella, Ana Rosa y Nora Pasternac (coords.), *Las voces olvidadas: antología crítica de narradoras mexicanas nacidas en el siglo XIX*, México, El Colegio de México, 1991.

Donham, Donald, *Marxist Modern: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1999.

Donoso, José, *El lugar sin límites*, México, Alfaguara, 1995.

Dorfman, Ariel, *Rumbo al sur deseando el norte: un romance en dos lenguas*, Buenos Aires, Planeta, 1998.

Dorfman, Ariel y Armand Mattelart, *Para leer al pato Donald. Comunicación de masa y colonialismo*, México, Siglo XXI Editores, 2005.

Dorra, Raúl, *Entre la voz y la letra*, México, Plaza y Valdés/Universidad de Puebla, 1997.

____, "¿Grafocentrismo o fonocentrismo? Perspectivas para un estudio de la oralidad", en Kaliman, Ricardo J. (comp.), *Memorias. Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana*, vol. I, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1997, pp. 56-73.

Dryzek, John, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Duany, Jorge, *The Puerto Rican Nation on the Move: Identities on the Island and in the United States*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2002.

Dube, Saurabh, "Anthropology, History, Historical Anthropology", en Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi-Nueva York, Oxford University Press, 2007.

____, (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Nueva Delhi/Londres, Routledge, 2007.

____,(ed.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi-Nueva York, Oxford University Press, 2007.

____, "Introduction: Enchantments of Modernity", en Dube, Saurabh (ed.), *Enduring Enchantments*, *South Atlantic Quarterly*, núm. 101, 4, 2002, edición especial, pp. 729-755.

____, (coord.), *Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999.

____, (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-writing on India*, Nueva Delhi-Nueva York, Oxford University Press, 2004.

____, *Stitches on Time*: *Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.

____, *Sujetos subalternos: capítulos de una historia antropológica*, México, El Colegio de México, 2001.

Dube, Saurabh, Ishita Banerjee-Dube y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, 2004.

Dupont, Louis y Nathalie Lemarchand, "Official Multiculturalism in Canada: Between Virtue and Politics", en Cornwell, Grant H. y Eve Walsh Stoddard, *Global Multiculturalism*, Lanham, Maryland, Rowman/Littlefield, 2001, pp. 309-336.

Durand, Jorge y Douglas Massey, *Clandestinos, Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, México, Porrúa, 2003.

During, Simon, *Modern Enchantments: The Cultural Power of Secular Magic*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2004.

Durkheim, Emile, *Las formas elementales de*

la vida religiosa, Madrid, Alianza, 1993 (trad. Ana Martínez Arancón y Santiago González Noriega).

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 1998.

____, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum, 1995.

____, "Sistema mundo y 'transmodernidad'", en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales: Otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, 2004, pp. 201-226.

Duvignaud, Jean, *Sociología del teatro: ensayo sobre las sombras colectivas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

Eagleton, Terry, *Ideology: An Introduction*, Londres, Verso, 1991 [*Ideología: una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997 (trad. Jorge Vigil Rubio)].

Echeverría, Bolivar, *La modernidad de lo barroco*, México, UAM, 1998.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional, "Al Congreso Nacional Indígena: el dolor nos une y nos hace uno", <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_04.htm>

Eliot, T. S., *Ensayos escogidos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000 (selección y prólogo de Pura López Colomé).

Esteinou Madrid, Javier, *La comunicación y la cultura nacionales en los tiempos del libre comercio*, México, Fundación Manuel Buendía, 1993.

Fabian, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.

Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963 (trad. Julieta Campos).

____, *Piel negra, máscaras blancas*, La Habana, Instituto del Libro, 1967.

Fausto-Sterling, Anne, "The Five Sexes: Why Male and Female Are Not Enough", *The Sciences*, marzo-abril, 1993, pp. 20-24.

Felman, Shoshana y Dori Laub, *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, Nueva York, Routledge, 1992.

Ferguson, James, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999.

Fernández Retamar, Roberto, *Calibán: apuntes sobre la cultura en nuestra América*, México, Diógenes, 1971.

____, *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*, México, Nuestro Tiempo, 1977.

Fiedler, Leslie, "Cross the Border – Close the Gap", en *A New Fiedler Reader*, Amherst, NY, Prometheus Books, 1999, pp. 270-294 (orig. 1969).

Fiol-Matta, Licia, *A Queer Mother for the Nation: The State and Gabriela Mistral*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.

Fischer, Sibylle, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham, Duke University Press, 2004.

Florescano, Enrique, "El canon memorioso forjado por los títulos primordiales", *Colonial Latin American Review*, vol. 11, núm. 2, 2002, pp. 183-230.

____, *Etnia, estado, nación: ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Madrid-México, Taurus/Alfaguara, 1998.

____, *Memoria mexicana*, México, Joaquín Mortiz, 1987.

Flores Galindo, Alberto, *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*, La Habana, Casa de las Americas, 1986.

Flores, Juan, "The Diaspora Strikes Back. Reflections on Cultural Remittances", NACLA *Report on the Americas*, núm. 39.3, 2005, pp. 21-25.

____, *From Bomba to Hip-Hop: Puerto Rican Culture and Latino Identity*, Nueva York, Columbia University Press, 2000.

Flores, William V. y Rina Benmayor (eds.), *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space and Rights*, Boston, Beacon Press, 1997, pp. 255-277.

Follari, Roberto, *Teorías débiles (Para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales)*, Rosario, Homo Sapiens, 2003.

Forcinito, Ana, "Narración, testimonio y memorias sobrevivientes: hacia la posmemoria en la posdictadura uruguaya", *Letras femeninas,* vol. 32, núm. 2, 2006, pp. 197-220.

Ford, Anibal, *Navegaciones: comunicación, cultura y crisis*, Buenos Aires, Amorrortu, 1994.

Foster, David William y Emmanuel S. Nelson, *Latin American Writers on Gay and Lesbian Themes: A Bio-Critical Sourcebook*, Westport, Greenwood Press, 1994.

Foster, Hal, *La posmodernidad*, México, Kairós, 1988.

Foucault, Michel, *Los anormales,* México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

____, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores, 1970.

____, *Dits et écrits (1954–1988*), París, Gallimard, 1994.

____, *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Akal, 2003.

____, *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI Editores, 1977 (vol. 1), 1986 (vol. 2), 1987 (vol. 3) (trad. Aurelio Garzón del Camino).

____, *Les mots et les choses. Un archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966 [*Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México, 1968 (trad. Elsa Cecilia Frost)].

____, *El orden del discurso*, Tusquets, 2005.

____, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1999.

____, "El sujeto y el poder", en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, pp. 227-244 (trad. Santiago Carassale y Angélica Vitale).

____, *Vigilar y castigar,* México, Siglo XXI Editores, 1976.

Fougeyrollas-Schwebel, Dominique *et al.* (dirs.), *Le genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature*, París, L'Harmattan, Bibliothèque du Féminisme/RING, 2003.

Fox, Jonathan, "Reframing Mexican Migration as a Multi-Ethnic Process", *Latino Studies Journal,* núm. 4/1-2, primavera-verano, 2006, pp. 39-61.

Franco, Jean, *Critical Passions: Selected Essays*, Durham, Duke University Press, 1999.

____, *The Decline and Fall of the Lettered City: Latin America in the Cold War*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002 [*Decadencia y caída de la ciudad letrada: la literatura latinoamericana durante la guerra fría*, Madrid, Debate, 2003 (trad. Héctor Silva Miguez)].

____, "The Gender Wars", en *Critical Passions. Selected Essays*, Durham, Duke University Press, 1999, pp. 123-130.

____, *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*, Nueva York, Columbia University Press, 1989 [*Las conspiradoras: la representación de la mujer en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994 (trad. Judith Hernández)].

____, "Policía de frontera", en Sara de Mojica (comp.), *Culturas híbridas –no simultaneidad-modernidad periférica,* Berlín, WVB, 2000, pp. 55-60.

Fraser, Nancy, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 1992, pp. 109-141.

Fraser, Valerie, *Building the New World: Modern Architecture in Latin America,* Londres, Verso, 2001.

Freud, Sigmund, "Duelo y melancolía", en Gerardo Herreros, "El sitio de la melancolía", <www.herreros.com.ar> (orig. de 1915/1917).

____, *La interpretación de sueños*, Madrid, Alianza, 1966 (orig. de 1911) (trad. Luis López-Ballesteros y de Torres).

____, *Tres ensayos sobre teoría sexual,* Madrid, Alianza, 1999 (orig. de 1905).

Freyre, Gilberto, *Casa grande y senzala*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977 (trad. Benjamín de Garay y Lucrecia Manduca).

Frow, John, *Genre*, Londres, Routledge, 2006.

Fuentes, Carlos, *La muerte de Artemio Cruz*, México, FCE, 1962.

Fuenzalida, Valerio, María Elena Hermosilla, Paula Edwards R., *Visiones y ambiciones del televidente: estudios de recepción televisiva*, Santiago, Ceneca, 1989.

Fung, Archon, "Recipes for Public Spheres: Eight Institutional Design Choices and Their Consequences", *The Journal of Political Philosophy,* vol. 11, núm. 3, 2003, pp. 338-367.

Gainza, Patricia, "Tendencias migratorias en América Latina", *Peripecias 1*, <www.gloobal.info/iepala/gloobal/fichas/> [14 de junio de 2006].

Garber Marjorie, *Vested Interests: Cross Dressing and Cultural Anxiety*, Nueva York, Routledge, 1992.

García Canal, María Inés, *Foucault y el poder*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2002.

García Canclini, Néstor, *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización,* México, Grijalbo, 1995 [*Consumers and Citizens: Globalization and Multicultural Conflicts*, Minneapolis-Londres, University of Minnesota Press, 2001 (trad. George Yúdice)].

____ (ed.), *El consumo cultural en México*, México, Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.

____, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad* [1989], México, Grijalbo, [*Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005].

____, *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen, 1982.

____ (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México*, México, Grijalbo, 1998.

____, "Cultura y poder: dónde está la investigación", *Signos* 36, 1988, pp. 55-84.

____, *Desigualdad cultural y poder simbólico: la sociología de Pierre Bourdieu*, Córdoba, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1986.

____, "La épica de la globalización y el melodrama de la interculturalidad", en Mabel Moraña (ed.), *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2002, pp. 35-47.

____, *Imaginarios urbanos,* Buenos Aires, Eudeba, 1998.

____, *La globalización imaginada,* México, Paidós, 1999.

____, *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

____, "Ni folklórico ni masivo: ¿qué es lo popular?", *Dialogos de la comunicación*, núm. 17, junio, 1987 <www.felafacs.org/files/garcia.pdf>.

____, "Noticias recientes sobre hibridación", en Globalización.org, 2000, [también en *Revista Transcultural de Música/Transcultural Music Review,* vol. 7, diciembre 2003 <www.sibetrans.com/trans/trans7/canclini.htm>].

____, *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 1970.

García Espinosa, Julio, "Por un cine imperfecto", en Santiago Álvarez, *Cine y revolución en Cuba*, Barcelona, Fontamara, 1975, pp. 37-54 (orig. 1971).

García Márquez, Gabriel, *Cien años de soledad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967.

Gee, James Paul, *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method*, Londres/Nueva York, Routledge, 1999.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*¸ Barcelona, Gedisa, 1987 (trad. Alberto L. Bixio).

Genovese, Eugene, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Nueva York, Vintage, 1976.

Getino, Octavio, "Aproximación a un estudio de las industrias culturales en el Mercosur (incidencia económica, social y cultural para la integración regional)", ensayo presentado en el Seminario Internacional "Importancia y Proyección del Mercosur Cultural con miras a la Integración", Santiago de Chile, 3-5 de mayo de 2001, <www.campus-oei.org/cultura/getino.htm>.

____, *Cine y televisión en América Latina. Producción y mercados,* Buenos Aires, CICCUS, 1998.

Gilman, Claudia, *Entre la pluma y el fusil*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2003.

Gilman, Susan, "The New, Newest Thing: Have American Studies Gone Imperial", *American Literary History*, núm. 17.1, 2005, pp. 196-214.

Gilroy, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

____, *"There Ain't no Black in the Union Jack": The Cultural Politics of Race and Nation*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.

Glantz, Margo, *La lengua en la mano*, México, Premià, 1983.

Glissant, Edouard, *Caribbean Discourse: Selected Essays*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1989 (trad. J. Michael Dash).

Goffman, Erving, *Estigma: la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1963.

____, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Boston, Northeastern University, 1983.

____, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.

Goldberg, David Theo (ed.), *Multiculturalism:*

A Critical Reader, Oxford, Blackwell Press, 1994.

Golob, Stephanie R., "Beyond the Policy Frontier: Canada, Mexico, and the Ideological Origins of NAFTA", *World Politics,* núm. 55.3, 2003, pp. 361-398.

González Echevarría, Roberto, *Mito y archivo: Una teoría de la narrativa latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

González, Patricia Elena y Eliana Ortega, *La sartén por el mango: encuentro entre escritoras latinoamericanas,* Santo Domingo, Huracán, 1985.

González Prada, Manuel, *Obras*, Lima, Copé/ Petroperú, 1985.

González Sánchez, Jorge, *Más(+) cultura(s): ensayos sobre realidades plurales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.

González Stephan, Beatriz (ed.), *Cultura y tercer mundo*, Caracas, Nueva sociedad, 1996.

Gossen, Gary H., J. Jorge Klor de Alva, Manuel Gutiérrez Estévez y Miguel León-Portilla (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, t. I, 1993.

Graham, Richard (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, 1990.

Gramsci, Antonio, *A Gramsci Reader: Selected Writings, 1916-1935*, Londres, Lawrence and Wishart, 1988.

____, *Obras*, México, Juan Pablos, 1975.

Grandon Lagunas, Olga, "Gabriela Mistral y la identidad tensionada de nuestra modernidad", *Acta. literaria,* núm. 30, 2005, pp. 81-96.

Green, James, *Beyond Carnival: Male Homosexuality in Twentieth-Century Brazil*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

Grimson, Alejandro, *Relatos de la diferencia y la igualdad: los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

Gruesz, Kirsten Silva, *Ambassadors of Culture: The Transamerican Origins of Latino Writing*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

Gruzinski, Serge, *Images at War: Mexico from Columbus to* Blade Runner *(1492-2019)*, Durham, Duke University Press, 2001 [*La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a* Blade Runner *(1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994].

Gruzinski, Serge y Carmen Bernand, *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea, 1492-1550,* México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Guevara Niebla, Gilberto y Néstor García Canclini (comps.), *La educación y la cultura ante el Tratado de Libre Comercio*, México, Nueva Imagen, 1992.

Gugelberger, Georg M. (ed.), *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*, Durham, Duke University Press, 1996.

Guha, Ranajit,. "Dominance without Hegemony and its Historiography", *Subaltern Studies VI*, Delhi/Londres, Oxford University Press, 1989, pp. 210-309.

____, *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

____, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India,* Delhi, Oxford University Press, 1992.

____, "Prefacio a los estudios de la subalternidad", en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (eds.), *Debates poscoloniales*, *Debates poscoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Sephis/Aruwiyri, 1997, pp. 23-24 (trad. Raquel Gutiérrez, Alison Spedding, Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui) (orig. 1983).

____, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Crítica, 2002.

____ y Gayatri Spivak, *Selected Subaltern Studies*, Oxford, Oxford University, Press, 1988.

Guillory, John, *Cultural Capital: The Problem of Literary Canon Formation*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

Gutiérrez de Velasco, Luzelena, Gloria Prado Garduño, Ana Rosa Domenella y Nara Araújo, coords., *De pesares y alegrías: escritoras latinoamericanas y caribeñas contemporáneas*, México, El Colegio de México/ Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 1999.

Gutiérrez Estupiñán, Raquel, *Una introducción a la teoría literaria*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2004.

Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez,* Madrid, Trotta, 1998.

____, "La modernidad, un proyecto incomple-

to", en Hal Foster (ed.), *La posmodernidad*, Barcelona, Kairos/Colofón, 1988, pp. 19-36.

____, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures* Cambridge, Massachussets, MIT Press, 1987 (trad. de Frederick Lawrence).

____, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society,* Cambridge, Massachussets Institute of Technology, 1991 (edición original de 1962).

Halbwachs, Maurice, *A memória coletiva,* Rio de Janeiro, Vértice, 1990 [*La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004 (trad. Inés Sancho Arroyo)].

Hall, Stuart, "Conclusion: The Multi-Cultural Question", en Barnor Hesse (ed.), *Un/settled Multiculturalism: Diasporas, Entanglements, "Transruptions"*, Londres, Zed Books, 2000, pp. 209-241.

____, "Cultural Studies and its Theorethical Legacies", en Grossberg, Lawrence, Cary Nelson y Paul Treichler (ed.), *Cultural Studies*, Nueva York, Routledge, 1992, pp. 277-285.

____, "Encoding/ Decoding", en Gigi Durham Meenakshi y Douglas Kellner (eds.), *Media and Cultural Studies: Keyworks*, Malden, MA, Blackwell, 2006 (orig. 2001), pp. 163-173.

____, "Ethnicity: Identity and Difference", *Radical America* 23.4, 1989, pp. 9-20.

____, "New Ethnicities", en David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge, 1996, pp. 441-449.

____, "Notas sobre la deconstrucción de lo popular", en Samuels, R. (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 93-110 (trad. Jordi Beltrán).

____, *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order*, Nueva York, Holmes y Meyer, 1978.

____, "The Problem of Ideology: Marxism Without Guarantees", en David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge, 1996, pp. 25-46.

____, "The Question of Cultural Identity", en Stuart Hall, David Held y Tony McGrew (eds.), *Modernity and its Futures*, Cambridge, Polity Press, 1992, pp. 596-634.

____, "Race, Articulation and Societies Structured in Dominance", en *Sociological Theories: Race and Colonialism*, París, Unesco, 1980, pp. 305-345.

____ (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Londres, Thousand Oaks/Sage-Open University, 1997.

Hall, Stuart y Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, 1996 [*Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003].

Hannerz, Ulf, *Conexiones transnacionales: cultura, gente, lugares,* Madrid, Cátedra, 1998.

Haraway, Donna, "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminsm in the Late Twentieth Century", en *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature,* Nueva York, Routledge, 1991.

Hardt, Michael y Antonio Negri, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

Harootunian, Harry, *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan,* Princeton, Princeton University Press, 2000.

Hart, Stephen y Richard Young (eds.), *Contemporary Latin American Cultural Studies*, Londres, Arnold, 2003.

Hassan, Ihab, *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature*, Nueva York, Oxford University Press, 1982.

Hawkesworth, Mary, "Confundir el género", *Debate Feminista*, año 10, núm. XX, octubre, 1999, pp. 3-48.

____, *Feminist Inquiry. From Political Conviction to Methodological Innovation*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2006.

Hedrick, Tracy, *Mestizo Modernism: Race, Nation, and Identity in Latin American Culture, 1900-1940*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2003.

Henríquez Ureña, Pedro, *La utopía de América*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.

Herlinghaus, Hermann y Mabel Moraña (eds.), *Fronteras de la modernidad en América Latina,* Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2003.

Herlinghaus, Hermann y Monika Walters (eds.), *Posmodernidad en la periferia: enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, Berlin, Langer-Verlag, 1994.

Herskovits, Melville, *El hombre y sus obras: la ciencia de la antropología cultural*, México,

Fondo de Cultura Económica, 1952 (trad. M. Hernández Barroso, E. Imaz y L. Alamitos).

Higgins, James (ed.), *Heterogeneidad y literatura en el Perú*, Lima, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2003.

Hirsch, Marianne, *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*, Cambridge/ Londres, Harvard University Press, 1997.

Hoggart, Richard, *La cultura obrera en la sociedad de masas*, Barcelona, Grijalbo, 1987 (trad. Bertha Ruiz de la Concha).

Hooks, Bell, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Boston, South End Press, 1981.

Hopenhayn, Martín, *América Latina: desigual y descentrada*, Buenos Aires, Norma, 2005.

____, *Ni apocalípticos ni integrados*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Houser, Nathan y Christian Kloesel (eds.), *The Essential Peirce*, Bloomingtoon, Indiana, Indiana University Press, 1992.

Howe, Irving, "Mass Society and Postmodern Fiction", en *Decline of the New*, Nueva York, Harcourt, 1970, pp. 190-207 (orig. de 1959).

Hulme, Meter, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797,* Londres/ Nueva York, Methuen, 1986.

Huyssen, Andreas, *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism (Theories of Representation and Difference)*, Bloomington, Indiana University Press, 1986 [*Después de la gran division: modernismo, cultura de masas, posmodernismo*, Buenos Aires, A. Hidalgo, 2002 (trad. P. Gianera)].

____, "Guía del postmodernismo", en Nicolás Casullo (comp.), *El debate modernidad – postmodernidad*, edición ampliada y actualizada, Buenos Aires, Retórica Ediciones, 2004, pp. 266-318.

Hymes, Dell, *"In Vain I Tried to Tell You": Essays in Native American Ethnopoetics*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1981.

Irwin, Robert McKee, *Mexican Masculinities*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

Irigary, Luce, *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltes, 1982.

Jakobson, Roman, *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 1975 (trad. Joseph M. Pujol y Jem Cabanes).

James, C. L. R., *Los jacobinos negros*, México-Madrid, Fondo de Cultura Económica/ Turner Publications, 2003 (trad. Ramón García).

James, Daniel y Mirta Zaida Lobato, "Family Photos, Oral Narratives, and Identity Formation: The Ukranians of Berisso", *Hispanic American Historical Review*, vol. 84, núm.1, 2004, pp. 5-36.

James, Paul, "Relating Global Tensions: Modern Tribalism and Postmodern Nationalism", *Communal/Plural: Journal of Transnational and Crosscultural Studies*, núm. 9.1, abril, 2001, pp. 11-31.

Jameson, Fredric, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca-N.Y., Cornell University Press / Londres, Methuen, 1981.

____, "Posmodernidad y globalización: entrevista Fredric Jameson", *Revista Archipiélago*, núm. 63, 2004, pp. 105-111.

____, *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991 [*Posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1995].

____, "Sobre los 'estudios culturales'", en *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998, pp. 69-136.

____, *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996 (trad. Cecilia Montolío Nicholson y Ramón del Castillo).

Jay, Martin, *Adorno*, Harvard University Press, 1984 [*Adorno*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1988 (trad. Manuel Pascual Morales)].

Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2002.

Jitrik, Noë, *Producción literaria y producción social*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975.

Johansson, Patrick, *La palabra de los aztecas*, México, Trillas, 1993.

Johnson, Randal, "Film Policy in Latin America", en Albert Moran (ed.), *Film Policy: International, National and Regional Perspectives*, Londres, Routledge, 1996, pp. 128-147.

Kaiser, Susana, *Postmemories of Terror: A New Generation Copes with the Legacies of the Dirty War*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2005.

Kaliman, Ricardo J., *Memorias de JALLA Tucumán 1995*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1997.

Kaminsky, Amy, *After Exile: Writing the Latin American Diaspora*, Minneapolis, University of Minnesota Press, l999.

____, *Reading the Body Politic: Feminist Criticism and Latin American Women Writers*, Minneapolis, University of Minessota Press, 1993.

Kant, Emmanuel, *Crítica de la razón práctica*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa, 2001.

Kaplan, Amy y Donald Pease, *Cultures of United States Imperialism*, Durham, Duke, University Press, 1993.

Kaplan, Caren, *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement*, Durham, Duke University Press, l996.

Kaplún, Mario, *La pedagogía de la comunicación*, Madrid, Ediciones de la Torre, 1998.

Katchadourian, Herant A., *La sexualidad humana, un estudio comparativo de su evolución,* México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Kelley, Donald R., *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, New Haven, Yale University Press, 1998.

Klor de Alva, Jorge, "El discurso nahua y la apropiación de lo europeo", en Gary Gossen, J. Jorge Klor de Alva, Manuel Gutiérrez Estévez y Miguel León-Portilla (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, tomo I, Madrid, Siglo XXI de España Editores, pp. 339-368.

Kofman, Eleonore, "Citizenship, Migration, and the Reassertion of National Identity", *Citizenhip Studies*, núm. 9.5, noviembre, 2005, pp. 453-467.

Koopmans, Ruud y Paul Statham, "Challenging the Liberal Nation-State? Postnationalism, Multiculturalism, and the Collective Claims Making of Migrants and Ethnic Minorities in Britain and Germany", *American Journal of Sociology*, núm. 99.105, pp. 652-696.

Koselleck, Reinhart, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Cambridge, MIT Press, 1985 (trad. Keith Tribe) [*Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993 (trad. Norberto Smilg)].

Kotkin, Stephen, "A World War Among Professors", *The New York Times*, 7 de septiembre de 2002, p. B9.

Kraniauskas, John, "Carlos Monsiváis: proximidad crítica", *Fractal* 7, octubre-diciembre 1997, 2:2: pp. 111-129 (trad. Pedro Schneider).

Kristeva, Julia, *Poderes de la perversión*, México, Siglo XXI Editores, 1989.

____, *Séméiotiké = semiótica*, Madrid, Fundamentos, 1981 (orig. 1969) (trad. José Martín Arancibia), 2 vols.

Lacan, Jacques, *Escritos*, México, Siglo XXI Editores, 1984 (trad. Tomás Segovia).

Laclau, Ernesto, *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.

____ y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1984 [*Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1987].

____, *On Populist Reason*, Londres, Verso, 2005 [*La razón populista*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006 (trad. Soledad Laclau)].

Lamas, Marta, *Cuerpo: diferencia sexual y género*, México, Taurus, 2002.

____, *Feminismo. Transmisiones y retransmisiones*, México, Taurus, 2006.

Lander, Edgardo (ed.), *La colonialidad del saber*: *Eurocentrismo y ciencas sociales. Perspectivas latinoamericanas,* Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

Lanzmann, Claude, "The Obscenity of Understanding: An Evening with Claude Lanzmann", en Cathy Caruth, *Trauma: Explorations in Memory,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995, pp. 200-220.

Larraín, Jorge, *Ideology and Modernity in Latin America*, Cambridge/Malden, MA, Polity/Blackwell, 2000.

Larsen, Neil, *Determinations: Essays on Theory, Narrative and Nation in the Americas*, Londres, Verso, 2001.

Latin American Subaltern Studies Group, "Founding Statement", en John Beverley *et al.* (eds.) *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1995, pp. 135-146.

Lauretis, Teresa de, *Alicia ya no: feminismo, semiótica, cine*, Madrid, Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer, 1992.

LeGoff, Jacques, *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991 (trad. Hugo Bauzá).

Lejeune, Jean-François, *Cruelty and Utopia: Cities and Landscapes of Latin America*, Princeton, Princeton Architectural Press, 2005.

Lemebel, Pedro, *Tengo miedo torero*, Santiago, Planeta, 2001.

Lenin, Vladimir Ilich, *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1975.

Lenkersdorf, Carlos, "El mundo del nosotros", en E. Cohen y A. M. Martínez de la Escalera (coords.), *Lecciones de Extranjería*, México, Siglo XXI Editores, 2002, pp. 147-153.

León Portilla, Miguel, "Imágenes de los otros en Mesoamérica antes del encuentro", en Gary Gossen, J. Jorge Klor de Alva, Manuel Gutiérrez Estévez y Miguel León-Portilla (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, tomo I, Madrid, Siglo XXI de España Editores, pp. 35-54.

____, *El reverso de la conquista: relaciones aztecas, mayas e incas*, México, J. Mortiz, 1964.

Lester, Rebecca J., *Jesus in Our Wombs: Embodying Modernity in a Mexican Convent*, Berkeley, University of California Press, 2005.

Lévi, Primo, *Si esto es un hombre*, Madrid, Muchnik, 1987.

Lévi-Strauss, Claude, *Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

Levin, Harry, "What Was Modernism?", en *Refractions*, Nueva York, Oxford University Press, 1966, pp. 271-295 (orig. de 1960).

Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1987 (orig. 1974).

Lewin, Miriam, *In the Shadow of the Past: Psychology Portrays the Sexes: A Social and Intellectual History*, Nueva York, Columbia University Press, 1984.

Lewis, Martin y Karen Wigen, *The Myth of the Continents: A Critique of Metageography*, Berkeley, University of California Press, 1997.

Lewis, R. W. B., *The American Adam: Innocence, Tragedy, and Tradition in the Nineteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1955.

Lienhard, Martin, *La voz y su huella,* La Habana, Casa de las Américas, 1990 [*La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina, 1492-1988*, Lima, Horizonte, 1992].

Limón, José. E., "Mexicans, Foundational Fictions, and the United States: *Caballero*, a Late Border Romance", en Doris Sommer (ed.), *The Places of History: Regionalism Revisited in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1999, pp. 236-250.

Li Puma, Edward, *Encompassing Others: The Magic of Modernity in Melanesia*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001.

Lloyd, David, *Anomalous States: Irish Writing and the Post-Colonial Moment*, Durham, Duke University Press, 1993.

____, "Foundations of Diversity: Thinking the University in a Time of Multiculturalism", en Rowe, John Carlos (ed.), *"Culture" and the Problem of the Disciplines*, Nueva York, Columbia University Press, 1998, pp. 15-44.

Lloyd, David y Lisa Lowe (eds.), *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, Durham, Duke University Press, 1997.

Lockhart, James, *The Nahuas After the Conquest*, Stanford, Stanford University Press, 1992 [*Las nahuas después de la conquista: historia social de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999 (trad. Roberto Reyes Mazzoni)].

Lomnitz-Adler, Claudio, *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, J. Mortiz/Planeta, 1995 [*Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*, Berkeley, University of California Press, 1993].

____, *Modernidad indiana: nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, México, Planeta, 1999.

Loomba, Ania, *Colonialism/Postcolonialism*, Londres-Nueva York, Routledge, 1998.

López, Ana M., "Tears and Desire: Women and Melodrama in the 'Old' Mexican Cinema", en John King, Ana M. López y Manuel Alvarado (eds.), *Mediating Two Worlds. Cinematic Encounters in the Americas*, Londres, BFI, 1993, pp. 147-163.

López González, Aralia y Amelia Malagamba Ansótegui, *Mujer y literatura mexicana y chicana: culturas en contacto*, México/Tijuana, El Colegio de México/El Colegio de la Frontera Norte, 1988/1990, 2 vols.

López, María Milagros, "Solidarity as Event, Communism as Personal Practice, and

Disencounters in the Politics of Desire", en Ileana Rodríguez (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2001, pp. 64-80.

Lorenzano, Sandra, *Escrituras de sobrevivencia: narrativa argentina y dictadura*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa/Beatriz Viterbo/Miguel Ángel Porrúa, 2001.

Lotman, Yuri, "Para la construcción de una teoría de la interacción de las culturas (el aspecto semiótico)", *Criterios*, núm. 32, 7-12, 1994, pp. 117-130.

Lozano, José Carlos, "Del imperialismo cultural a la audiencia activa: aportes teóricos recientes", *Comunicación y sociedad*, núm. 10-11, septiembre-abril, 1991, pp. 85-106 <www.allbusiness.com/sector-61-educational-services/133876-1.html>.

Ludmer, Josefina (ed.), *Culturas de fin de siglo en América Latina*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1994.

____, "Las tretas del débil" <www.isabelmonzon.com.ar/ludmer.htm> (orig. de 1985).

Luhmann, Niklas, *Social systems*, Stanford, Stanford University Press, 1995 (trad. John Bednarz, Jr. y Dirk Baecker).

Lukács, György, *Realismo: mito, doctrina o tendencia histórica?*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1969.

Lund, Joshua, *The Impure Imagination: Toward a Critical Hibridity in Latin American Writing*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006.

Lyotard, Jean François, *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1983 (trad. Mariano Antolín Rato).

____, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1995.

Maass, Margarita y Jorge A. González, "Technology, Global Flows and Local Memories: Media Generations in 'Global' Mexico", *Global Media and Communication*, año 1, núm. 2, 2005, pp. 167-184.

Macdonell, Diane, *Theories of Discourse: An Introduction*, Oxford, Blackwell Publishers, 1986.

MacGregor, José Antonio, "El promotor cultural del nuevo siglo", México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, sin fecha, <http://vinculacion.conaculta.gob.mx/capacitacioncultural/23420c.html> [enero de 2008].

Macherey, Pierre *Pour una théorie de la production littéraire*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1974 (trad. Gustavo Luis Carrera) (orig. de 1966).

Malinowski, Bronislaw, *Estudios de psicología primitiva: el complejo de Edipo*, Buenos Aires, Paidós, 1963.

Mallon, Florencia E, *Campesinado y nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*, México, CIESAS, 2004 [*Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press, 1995].

____, *La sangre del copihue: la comunidad mapuche de Nicolás Ailío y el estado chileno, 1906-2001*, Santiago, LOM, 2004 [*Courage Tastes of Blood: The Mapuche Community of Nicolás Ailío and the Chilean State, 1906-2001*, Durham, Duke University Press, 2005].

Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Ediciones Era, 1979 (edición original de1928).

Mariscal, Jorge, "Can Cultural Studies Speak Spanish?", en Toby Miller (ed.), *A Companion to Cultural Studies*, Londres, Blackwell, 2006 (orig. 2001).

Martí, José, *Obras completas*, La Habana, Editorial Nacional de Cuba, 1963-73 (28 vols.).

Martín Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones*: *Comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona, Gustavo Gili, 1987.

____, "Desencuentros de la socialidad y reencantamientos de la identidad", *Anàlisi*, núm. 29, 2002, pp. 45-62.

____ y Ana María Ochoa Gautier, "Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular", en Daniel Mato (ed.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Buenos Aires, CLASCO, 2001, pp. 111-125.

Martin, Robert K., "North of the Border: Whose Postnationalism?", *American Literature* 65.2, 1993, pp. 358-361.

Martínez Estrada, Ezequiel, *Radiografía de la pampa*, Buenos Aires, Losada, 1968.

Martínez San Miguel, Yolanda, *Caribe Two Ways: Cultura de la migración en el Caribe insular hispánico*, San Juan, Callejón, 2003.

Marx, Karl y Friedrich Engels, *Die deutsche*

Ideologie. *Werke,* Berlín, Dietz Verlag, 1971, 3 vols. [*La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1972].

Marx, Leo, *The Machina in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America*, Nueva York, Oxford University Press, 1964.

Masiello, Francine, *The Art of Transition: Latin American Culture and Neoliberal Crisis*, Durham, Duke University Press, 2001 [*El arte de la transición*, Buenos Aires, Norma, 2001 (trad. Mónica Sifrim)].

____, *Between Civilization and Barbarism: Women, Nation and Literarty Culture in Latin America,* Lincoln, University of Nebraska Press, 1992 [*Entre civilización y barbarie: mujeres, nación y cultura literaria en la Argentina moderna*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1997].

Mato, Daniel. *El arte de narrar y la noción de literatura oral: protopanorama intercultural y problemas epistemológicos,* Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1990.

____, "Desfetichizar la globalización: basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad de las prácticas y los actores", en Mato, Daniel (coord.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*, Caracas, CLACSO, 2001, pp. 147-177.

____ (ed.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Buenos Aires, CLASCO, 2001.

____, *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder,* Caracas, CLACSO/CEAP/FACES, 2002.

Mattelart, Armand, *Mapping World Communication: War, Progress, Culture,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

Mattelart, Armand y Michelle, "La recepción: el retorno al sujeto", *Diálogos de la comunicación*, núm. 30, 2005 pp. 10-17 <www.felafacs.org/files/3.%20Michele.pdf>

Mazzotti, José Antonio y U. Juan Zevallos Aguilar (eds.), *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Philadelphia, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996.

McKenzie, Jon, "Genre Trouble: (The) Butler Did It", en Peggy Phelan y Lill Lane (eds.), *The Ends of Performance*, Nueva York, New York University Press, 1998, pp. 217-235.

McMillen, Liz, "Books in Lesbian and Gay Studies Are in Demand", en *The Chronicle of Higher Education* (edición cibernética) 22 de julio de 1992, <http://chronicle.com/che-data/articles.dir/articles-38.dir/issue-46.dir/46a00801.htm>.

Melo, José Marques de, *As telenovelas da Globo: produção e exportação*, São Paulo, Summus, 1988.

Medina Carrasco, Gabriel (comp.), *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, México, El Colegio de México, 2000.

Memmi, Albert, *Retrato del colonizado, precedido por el Retrato por el colonizador*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1969 (trad. J. Davis) (orig. de 1966).

Metz, Christian, *Language and Cinema*, The Hague, Mouton, 1974 [*Lenguaje y cine*, Barcelona, Planeta, 1973 (trad. Jorge Urrutia)].

Meyer, Birgit y Peter Pels (eds.), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

Mignolo, Walter, "Colonialidad del poder y subalternidad", en Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos: estado cultura, subalternidad*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 2001, pp. 155-184.

____, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.

____, "Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, núm. 41, 1995, pp. 9-32.

____, "Entre el canon y el corpus", *Nuevo texto crítico,* año VII, núms. 14-15, 1995, pp. 23-36.

____, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000 [*Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Ediciones Akal, 2003 (trad. Juan María Moraña, Madariaga y Cristina Vega Solís)].

Miller, Perry, *The American Transcendentalists, Their Prose and Poetry*, Nueva York, Doubleday, 1957.

Mitchell, Timothy, "The stage of modernity", en Mitchell, Timothy (ed.), *Questions of*

Modernity, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, pp. 1-34.

Mogrovejo, Norma, *Un amor que se atrevió a decir su nombre: la lucha de las lesbianas en su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina,* México, CDAHL/Plaza y Valdés, 2000.

Mohanty, Chandra, *Feminism Without Borders,* Durham, Duke University Press, 2004.

Molloy, Sylvia, "La flexión del género en el texto cultural latinoamericano", *Revista de Crítica Cultural*, núm. 21, 2004, pp. 54-56.

____, y Robert McKee Irwin (eds.), *Hispanisms and Homosexuality,* Durham, Duke University Press, 1998.

Money, John y Anke Ehrhardt, *Desarrollo de la sexualidad humana: diferenciación y dimorfismo de la identidad de género desde la concepción hasta la madurez*, Madrid, Murata, 1982 (trad. A. Guera Miralles).

Monsiváis, Carlos, *Aires de familia*, Barcelona, Anagrama, 2000.

____, *A través del espejo: el cine mexicano y su público*, México, El Milagro, 1994.

____, "Crónica de aspectos, aspersiones, arquetipos y estereotipos de la masculinidad", *Desacatos: Revista de Antropología Social*, 16, otoño/invierno 2004, pp. 90-108.

____, "De la cultura mexicana en vísperas del Tratado de Libre Comercio"en Gilberto Guevara Niebla y Néstor García Canclini (comps.), *La educación y la cultura ante el Tratado de Libre Comercio*, México, Nueva Imagen, 1992, pp. 190-209.

____, *Días de guardar*, México, Era, 1968.

____, *Entrada libre. Crónicas de la sociedad que se organiza*, México, Era, 1987.

____, *Escenas de pudor y liviandad*, México, Grijalbo, 1988

____, *Los rituales del caos*, México, Era, 1995.

____, *Salvador Novo: lo marginal en el centro*, México, Era, 2000.

____, "¿Tantos milliones de hombres no hablamos ingles? (La cultura norteamericana y México)", en Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *Simbiosis de culturas: los inmigrantes y su cultura en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 500-513.

Montaldo, Graciela, "Culturas críticas: la extensión de un campo", *Iberoamérica* IV, núm 16, 2004, pp. 35-47.

Moore, R. Laurence, *Touchdown Jesus: The Mixing of Sacred and Secular in American History*, Louisville, Kentucky, Westminster John Know Press, 2003.

Moraña, Mabel (ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, Universidad de Pittsburgh/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997.

____, "De *La ciudad letrada* al imaginario nacionalista: contribuciones de Ángel Rama a la invención de América", *Políticas de la escritura en América Latina: de la colonia a la modernidad,* Caracas, Venezuela, 1997, pp. 165-173.

____, "Ideología de la transculturación", en Mabel Moraña (ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pitts., Universidad de Pittsburgh/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997, pp. 137-146.

____ (ed.), *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo-Polar*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998.

____, "Introducción", en Mabel Moraña (ed.), *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales,* Santiago de Chile/Pittsburgh, Cuarto Propio/Instituto Nacional de Literatura Iberoamericana, 2000.

____, *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2000.

____, *Viaje al silencio: exploraciones del discurso barroco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

____ y María Rosa Olivera Williams (eds.), *El salto de Minerva. Intelectuales, género y Estado en América Latina*, Iberoamericana, Vervuert, 2005.

Moreiras, Alberto, "The conflict in transculturation", en Mario Valdés y Djelal Kadir (eds.), *The Literary History of Latin America: A Comparative History of Cultural Formation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 129-137.

____, *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural, Studies*, Durham, Duke University Press, 2001.

____, "Hegemonía y subalteridad", en Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos: estado cultura, subalternidad*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2001, pp. 91-102.

Morin, Edgar, *El cine o El hombre imaginario*, Barcelona, Seix Barral, 1961.

____, *O espíritu do tempo 2: necrose*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1977.

____, *L'esprit du temps 1: névrose*, París, Grasset, 1962.

Morley, David y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres-Nueva York, Routledge, 1996.

Morris, Meaghan, "Metamorphoses at Sydney Tower", *New Formations*, núm. 11, verano, 1990, pp. 5-18.

Mowitt, John, *Text: The Genealogy of an Antidisciplinary Object*, Durham, Duke University Press, 1992.

Muñoz, José Esteban, *Dissidentifications. Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis, University of Minnesotta Press, 1999.

Mustafa, Abdul-Karim, "Questions of Strategy as an Abstract Minimum: Subalternity and Us", en Ileana Rodríguez (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2001, pp. 211-225.

Muthu, Sankar, *Enlinghtenment Against Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

Nagy-Zekmi, Silvia, "Ángel Rama y su ensayística transcultural(izadora)", *Revista Chilena de Literatura*, 58, 2001, pp. 123-131.

Newton, Esther, *Mother Camp: Female Impersonators in America*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1972.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Tecnos, 2003.

Nivón Bolán, Eduardo, "Cultura e integración económica. México a siete años del Tratado de Libre Comercio", *Pensar Iberoamérica: Revista de Cultura*, núm. 2, octubre 2002-enero 2003 <www.campus-oei.org/pensariberoamerica/ric02a02.htm> [2 de octubre de 2002].

Nora, Pierre, *Les lieux de mémoire I: La République*, París, Galimard, 1984.

____, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch, 1998 (trad. Wolfgang Kaiser).

Nouzeilles, Gabriela, *Ficciones somáticas: naturalismo, nacionalismo y políticas médicas del cuerpo (Argentina 1880-1910)*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2000.

____, "Postmemory Cinema and the Future of the Past in Albertina Carri's *Los rubios*", *Journal of Latin American Cultural Studies* 14.3, 2005, pp. 263-278.

Nunca más: informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

Olivé, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós/Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

Olson, David R., *El mundo sobre el papel: el impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento,* Barcelona, Gedisa, 1998.

Olvera, Alberto J, *Sociedad civil, Esfera pública y democratización en América Latina: México,* México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Ong, Aihwa, *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Durham, Duke University Press, l999.

Ong, Walter J., *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

O'Riordan, Tim (ed.), *Globalism, Localism and Identity: Fresh Perspectives on the Transition to Sustainability*, Londres, Earthscan, 2001.

Orozco Gómez, Guillermo, "La audiencia frente a la pantalla: una exploración del proceso de recepción televisiva", *Diálogos de la comunicación* 30, julio de 1991, pp. 55-62.

____, *Televisión, audiencias y educación*, Buenos Aires, Norma, 2001.

Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*, Biblioteca de Historia, Filosofía y Sociología, La Habana, Jaime Montero, vol. 8, 1940 [*Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, Durham-Londres, Duke University Press, 1995 (trad. Harriet de Onís)].

Ortiz, Renato, "Diversidad cultural y cosmopolitismo", en Mabel Moraña (ed.), *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Chile, Cuarto Propio, 1994, pp. 43-53.

____, *Mundializaçao e cultura,* São Paulo, Brasiliense, 1994 [*Mundialización y cultura*, Buenos Aires, Alianza, 1997 (trad. Elsa Noya)].

Ostria González, Mauricio, "Literatura oral, oralidad ficticia", *Estad. Filol,* núm. 36, 2001,

pp. 71-80 <http://scielo-test.conicyt.cl>.

Overmyer-Velázquez, Mark, *Visions of the Emerald City: Modernity, Tradition, and the Formation of Porfirian Oaxaca, Mexico*, Durham, Duke University Press.

Owen, Alex, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

Pacheco, Carlos, *La comarca oral: la ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa cultural latinoamericana contemporánea,* Caracas, Ediciones La Casa de Bello, 1992.

Palmié, Stephan, *Wizards and Scientists, Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*, Durham, Duke University Press, 2002.

Pasquali, Antonio, *Comunicación y cultura de masas: la masificación de la cultura por medios audiovisuales en las regiones subdesarrolladas*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1963.

Pasternac, Nora y Ana Rosa Domenella, *Escribir la infancia: narradoras mexicanas contemporáneas*, México, El Colegio de México, 1996.

Payne, Michael, *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Buenos Aires, Paidós, 2002 (trad. Patricia Willson).

Paz, Octavio, *Los hijos del limo*, Barcelona, Seix Barral, 1974.

____, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

____, *El ogro filantrópico: historia y política (1971-1978)*, México, Joaquín Mortiz, 1979.

____, "The Power of Ancient Mexican Art", *Nueva York Review of Books*, 6 de diciembre, 1990, p. 1821.

____, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la* fe, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

____, *Vislumbres de la India*, Barcelona, Seix Barral, 1995.

Peirce, Charles, *Escritos lógicos*, Madrid, Alianza, 1968 (trad. Pilar Castrillo Criado).

Pérez Firmat, Gustavo, *Life on the Hyphen: The Cuban-American Way*, Austin, University of Texas Press, 1994.

Perlongher, Néstor, *El negocio del deseo: la prostitución masculina en San Pablo*, Buenos Aires, Paidós, 1999 (trad. Moira Irigoyen).

Perus, Françoise, "¿Qué nos dice hoy *La ciudad letrada* de Ángel Rama?", *Revista Iberoamericana* 71.211 (2005), pp. 363-372.

Piccini, Mabel, *La imagen del tejedor: lenguajes y políticas de comunicación*, México, Gustavo Gili, 1987.

Picó, Joseph, *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Picón Salas, Mariano, *De la Conquista a la Independencia: tres siglos de historia cultural hispanoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

Piedras, Ernesto, *¿Cuánto vale la cultura? La contribución económica de las industrias protegidas por el derecho de autor en México*, México, CONACULTA, 2004.

Piot, Charles, *Remotely Global: Village Modernity in West Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

Pizarro, Ana (coord.), *La literatura latinoamericana como proceso*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985.

Poblete, Juan (ed.), *Critical Latin American and Latino Studies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

____, "Culture, Neoliberalism and Citizen Communication: The Case of Radio Tierra in Chile", *Global Media and Communication*, núm. 2.3, 2006, pp. 315-333.

Pocock, J. G. A., *Barbarism and Religion: Volume Two, Narratives of Civil Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Poniatowska, Elena, *La noche de Tlatelolco: testimonios de historia oral*, México, Era, 1971.

____, *Hasta no verte, Jesús mío*, México, Era, 1969.

Pons, María Cristina, "Cultural Myths and Chicana Literature: A Field in Dispute", en Stephen Hart y Richard Young (eds.), *Contemporary Latin American Cultural Studies*, Londres, Arnold, 2003, pp. 76-89.

Porchia, Antonio, *Voces reunidas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

Portantiero, Juan Carlos y Miguel Murmis, *Estudios sobre los orígenes del peronismo*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1971.

Porter, Roy, *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment*, Nueva York, Norton, 2001.

Portugal, Ana María, "Feminismo", en Salas Astrain, Ricardo (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano: conceptos fundamentales*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005, 2 vols.

Pozuelo Yvancos, José María y Rosa María Aradra Sánchez, *Teoría del canon y literatura española*, Madrid, Cátedra, 2000.

Prada Alcoreza, Raúl, *Territorialidad*, La Paz, Punto Cero Editorial, 1996.

Pradier, Jean Marie, *Le théâtre au Chili: traces et trajectoires, XVIe-XXe siècle*, París, Harmattan, 2002.

Prakash, Gyan, *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

____, "La imposibilidad de la historia subalterna", en Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos: estado cultura, subalternidad*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 2001, pp. 61-70.

Pratt, Mary Louise, *Ojos imperiales: literature de viajes y transculturación*, Buenos Aires, Universidad de Quilmas, 1997 (trad. Ofelia Castillo) [*Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Londres, Routledge, 1992].

Preminger, Alex y T.V.F. Brogan (eds.), *The New Princeton Enciclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

Price, Richard, *The Convict and the Colonel: A Story of Colonialism and Resistance in the Caribbean*, Boston, Beacon Press, 1998 [*El presidiario y el coronel*, San Juan, Ediciones del Callejón, 2005 (trad. Ivette Torres Rivera)].

Prieto, Adolfo, *La función del discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988.

Prieto Stambaugh, Antonio, "Los estudios del performance: una propuesta de simulacro crítico", *Citru.doc Cuadernos de investigación teatral*, núm. 1, noviembre, 2005, pp. 52-61.

____, "Performance transfronterizo como subversión de la identidad: los (des)encuentros chicano-chilangos", en Benítez Dueñas, Issa (coord.), *Hacia otra historia del arte mexicano. Disolvencias* (1960-2000), México, CONACULTA, 2004, pp. 21-59.

Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencas sociales: perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000, pp. 201-246.

Quiroga, José, *Tropics of Desire: Interventions from Queer Latino America*, Nueva York, Nueva York University Press, 2000.

Quitian Peña, Edicsson, "El conflicto entre letra y voz y los límites de la representación", Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, sin fecha <www.javeriana.edu.co/sociales/especializacion/pdfs/El_conflicto_letra_voz.pdf>.

Rabasa, José, *Writing Violence on the Northern Frontier: The Historiography of Sixteenth-Century New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest*, Durham, Duke University Press, 2000.

____, "Beyond Representation? The Impossibility of the Local (Notes on Subaltern Studies in Light of a Rebellion in Tepoztlán, Morelos)", en Ileana Rodríguez (ed.) *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2001, pp. 191-210.

Rabaté, Jean Michel, "Introduction 2003: Are You History?", en John Sturrock, *Structuralism*, Malden, MA, Blackwell, 2003, pp. 1-16.

Rabotnikof, Nora, *En busca del lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2005.

Radcliffe, Sarah A., "Imagining the state as a space: Territoriality and the formation of the state in Ecuador", en Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat (eds.), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Durham, Duke University Press, 2001, pp. 123-145.

Rahier, Jean, "'Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?': representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991", en Emma Ervone y Fredy Rivera (eds.), *Ecuador racista: imágenes e identidades*, Quito, Flacso, 1999, pp. 73-110.

Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984.

____, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1982.

Ramírez, Mari Carmen, *Inverted utopias: Avant-*

garde in Latin America, New Haven, Yale University Press, 2004.

Ramos, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, literatura y política en el siglo XIX, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

____, *Paradojas de la letra,* Caracas, eXcultura, 1996.

Rappaport, Joanne, *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*, Durham, Duke University Press, 2005.

Redfield, Peter, *Space in the Tropics: From Convicts to Rockets in French Guiana*, Berkeley, University of California Press, 2000.

Reguillo, Rossana, *Emergencia de culturas juveniles*, Buenos Aires, Norma, 2000.

____, *En la calle otra vez: las bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*, Guadalajara, Iteso, 1991.

____, "Pensar el mundo en y desde América Latina: desafío intercultural y políticas de representación", *Diálogos de la Comunicación 65*, 2002, pp. 61-71.

____, "Textos fronterizos. La crónica, una escritura a la intemperie", *Diálogos de la comunicación*, núm. 58-59, 2000.

Remedi, Gustavo, "Ciudad letrada: Ángel Rama y la espacialización del análisis cultural", en *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, 97-122, Pittsburgh, PA, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997 <http://search.ebscohost.com>.

____, "Production of Local Public Spheres: Community Radio Stations", en Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham, Duke University Press 2004, pp. 513-534.

Reyes, Alfonso, *Visión de Anáhuac (1519)*, Madrid, Índice, 1923.

Reyes Matta, Fernando, *Estrategia imperialista y medios de comunicación: nuevo orden informativo y enseñanza de la comunicación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.

Rhoads, Robert A., Victor Saenz y Rozana Carducci, "Higher Education Reform as a Social Movement: The Case of Affirmative Action", en *The Review of Higher Education*, núm. 28.2, 2004, pp. 191-220.

Ribeiro, Darcy, *Las Américas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992.

Richard, Nelly (ed.), "La crítica: revistas literarias, académicas y culturales", número especial de *Revista de Crítica Cultural*, núm. 31, 2005.

____, *La estratificación de los márgenes: sobre arte, cultura y políticas*, Santiago, Francisco Zegers, 1989.

____, "Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana", en Mato, Daniel (coord.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Buenos Aires, CLACSO, 2001, pp.185-199.

____, *La insubordinación de los signos (cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis)*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1994.

____, "Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural", en Santiago Castro Gómez y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Porrúa, 1998 <www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/richard.htm>.

____, "The Language of Criticism: How to Speak Difference?", *Nepantla: Views from the South*, núm. 1.1, 2000, pp. 255-262 (trad. Alessandro Fornazzari).

____, "Latinoamérica y la postmodernidad", *Revista de Crítica Cultural*, núm. 3, 1991, pp. 15-18.

____, *Masculino/femenino: prácticas de diferencia y cultura democrática*, Santiago, Francisco Zegers, 1993.

____, "The Reconfiguration of Post-Dictatorship Critical Thought", *Journal of Latin American Cultural Studies*, núm. 9.3, 2000, pp. 273-281 (trad. John Kraniauskas).

____, *Políticas y estéticas de la memoria*, Santiago, Cuarto Propio, 2000.

____, "Reply to Vidal (from Chile)", en John Beverley, *et al.* (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1995, pp. 307-310.

____, *Residuos y metáforas: ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la transición*, Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, 1998.

____, "Signos culturales y mediaciones académicas", en Beatriz González Stephan

(ed.), *Cultura y Tercer Mundo*, Caracas, Nueva Sociedad, 1997, pp. 82-97.

Ricœur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Rincón, Andrés, *La educación como dominación de la memoria en Colombia*.

Ríos, Alicia, "Traditions and Fractures in Latin American Cultural Studies", en Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2004, pp. 15-34.

Ríos, Alicia (coord.), "Homenaje a Ángel Rama", *Estudios* 22/23.10/11 (2003-2004).

Ríos, Alicia, Ana del Sarto y Abril Trigo (coords.), *Los estudios culturales latinoamericanos hacia el siglo XXI*, número especial de *Revista Iberoamericana* LXIX.203, 2003.

Rivera Cusicanqui, Silvia, y Rossana Barragán, *Debates Post Coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Editorial historias, Ediciones Aruwiri y SEPHIS, 1997.

Roa Bastos, Augusto, "La narrativa paraguaya en el contexto de la narrativa hispanoamericana actual", en Saúl Sosnowski (comp.), *Augusto Roa Bastos y la producción cultural americana*, Buenos Aires (ed.) de la Flor, 1986, pp. 129-131.

____, *Yo, el Supremo*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1974.

Robertson, Roland, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage, 1992.

____, "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity", en Mike Featherstone, Scott Lash y Roland Robertson (eds.), *Global Modernities*, Londres. Sage, 1997, pp. 25-44.

Rocha, Alberto, *Configuración política de un mundo nuevo: dimensiones políticas de lo global, lo suprarregional, lo postnacional y lo local*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2003.

Rodríguez, Ileana (ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos, estado, cultura, subalternidad*, Amsterdam, Rodopi, 2001.

____, *Estudios Subalternos/contextos latinoamericanos, estado, cultura, subalternidad,* Atlanta, Rodopi, 2001.

____, "Heterogeneidad y multiculturalismo: ¿Discusión cultural o discusión legal?", *Revista Iberoamericana*, LXVI.193, 2000, pp. 851-861.

____ (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2001.

____, "Reading Subalterns Across Texts, Disciplines, and Theories: From Representation to Recognition", en Ileana Rodríguez (ed.) *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2001, pp. 1-33.

Rodríguez Juliá, Edgardo, *Cortijo's Wake/El entierro de Cortijo*, Dirham, Duke University Press, 2004 (trad. Juan Flores) (edición bilingüe).

Rodó, José Enrique, *Ariel*, México, Porrúa, 1968.

Rofel, Lisa, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism*, Berkeley, University of California Press, 1998.

Rojas, Ricardo, *Eurindia: ensayo de estética fundado en la experiencia histórica de las culturas americanas*, Buenos Aires, Librería "La Facultad"/J. Roldán, 1924.

Romero, Raúl R. (ed.), *Música, danzas y máscaras en los Andes*, Lima, Pintificia Universidad Católica del Perú, 1993.

Roncagliolo, Rafael, "Trade Integration and Communication Networks in Latin America", *Canadian Journal of Communication*, 20.3, 1995 <www.cjc-online.ca/viewarticle>.

Ropars, Marie-Claire, *Le texte divisé*, París, Presses Universitaires de France, 1981.

____, *Ecramiques: le film du texte*, Lille, PUI, 1990.

Roqué, María Inés, *Papá Iván*, México, Centro de Capacitación Cinematográfica, 2004.

Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad: escritos filosóficos 1*, Barcelona, Paidós, 1996 (trad. Jorge Vigil Rubio).

Rosaldo, Renato, "Foreward", en Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005.

Roseberry, William, "Hegemony and the Language of Contention", en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, Duke University Press, 1994, pp. 355-366.

Rosenau, James N., *Distant Proximities: Dynamics Beyond Globalization*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

Rosenstock-Huessy, Eugen, *The Origin of*

Speech, Norwich, Vermont, Argo Books, 1981.

Rosenzweig, Franz, *La Estrella de la Redención*, Salamanca, Sígueme, 1997.

Rossi, Paolo, *Clavis universalis: el arte de la memoria y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Rotker, Susana (ed.), *Ciudadanías del miedo*, Caracas, Nueva Sociedad, 2002.

Rouse, Roger, "Migration and the Politics of Family Life: Divergent Projects and Rhetorical Strategies in a Mexican Migrant Community", *Diasporai* 1.1, 1991, pp. 8-23

Rowe, John Carlos (ed.), *Post-Nationalist American Studies*, Berkeley, University of California Press, 2000.

____, "Post-Nationalism, Globalism, and the New American Studies", *Cultural Critique* núm. 40, 1999, pp. 11-28.

Rowe, William, "Sobre la heterogeneidad de la letra en *Los ríos profundos*: una crítica a la oposición polar escritura/oralidad", en James Higgins (ed.), *Heterogeneidad y literatura en el Perú*, Lima, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2003, pp. 223-251.

Rowe, William y Vivian Schelling, *Memoria y modernidad: cultura popular en América Latina*, México, Grijalbo, 1993.

Rubin, Gayle S., "Thinking Sex: Notes on a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en Henry Abelove, Michèle Aina Barale y David Halperin, *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Nueva York/Londres, Routledge, 1993, pp. 3-44.

Ruccio, David F., "Unfinished Business: Gramsci's Prison Notebooks", *Rethinking Marxism*, 18, 1, 2006, pp. 1-7.

Said, Edward, "Cultura e imperialismo: temas de la cultura de resistencia", *Casa de las Américas*, núm. 200, julio-septiembre de 1995, pp. 20-28.

____, *El mundo, el texto y el crítico,* Barcelona, Debate, 2004 (trad. Ricardo García Pérez).

____, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon, 1978 [*Orientalismo*, Madrid, Debate, 2002 (trad. María Luisa Fuentes)].

____, *Out of Place: A Memoir,* Nueva York, A. Knoff, 1999 [*Fuera de lugar: memorias*, Barcelona, Grijalbo, 2001 (trad. Xabier Calvo)].

Salas Astrain, Ricardo (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005, 2 vols.

Saldaña-Portillo, Maria Josefina, *The Revolutionary Imagination in the Americas and the Age of Development*, Durham, Duke University Press, 2003.

Sánchez Prado, Ignacio M. (ed.), *América Latina en la "literatura mundial"*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2006.

____, *El canon y sus formas: la reinvención de Harold Bloom y sus lecturas hispanoamericanas*, Puebla, Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Puebla, 2002.

Sánchez, Rosaura y Beatrice Pita, "Mapping Cultural/Political Debates in Latin American Studies", en Angie Chabram-Dernersesian (ed.), *The Chicana/o Cultural Studies Reader*, Nueva York, Routledge, 2006, pp. 492-516.

Sandoval, Chela, *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.

Sanjinés, Javier, "Outside In and Inside Out: Visualizing Society in Bolivia", en Ileana Rodríguez (ed.) *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2001, pp. 288-311.

Sansone, Livio, *De África a lo afro: uso y abuso de África en Brasil*, Kuala Lampur, Vinlin Press/Sephis/Codesria, 2001 <www.iisg.nl/~sephis/pdf/liviospanish.pdf>.

____, *Negritude sem etnicidade*, Salvador/Rio de Janeiro, Edufba/Pallas, 2004.

Santí, Enrico Mario, *Fernando Ortiz: contrapunteo y transculturación*, Madrid, Colibrí, 2002.

Santiago, Silviano, "El *entrelugar* del discurso latinoamericano", en *Absurdo Brasil*, Buenos Aires, Biblos, 1971 (trad. Adriana Amante y Florencia Garramuño).

____, *Vale quanto pesa: ensayos sobre questões político-culturais*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

____, "The Wily Homosexual (First –And Necessarily Hasty– Notes)", en Arnaldo Cruz Malavé y Martin Manalansan (eds.), *Queer Globalizations: Citizenship and the Afterlife of Colonialism*, Nueva York, New York University Press, 2002, pp. 13-19 (trad. Robert McKee Irwin y Arnaldo Cruz Malavé).

Sarlo, Beatriz, *Escenas de la vida postmoderna: intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*, Buenos Aires, Ariel, 1994.

____, "Los estudios culturales y la crítica literaria en la encrucijada valorativa", *Revista de crítica cultural*, núm. 15, 1997, pp. 32-38.

____, "Los estudios culturales y la crítica literaria en la encrucijada valorativa", *Revista de Crítica Cultural*, núm. 15, noviembre, 1997, Santiago, pp. 32-38.

____, *El imperio de los sentimientos: narraciones de circulación periódica en la Argentina, 1917-1927*, Buenos Aires, Catálogos, 1985.

____, *Instantáneas: medios, ciudad y costumbres en el fin de siglo*, Buenos Aires, Ariel, 1996.

____, *Una modernidad periférica: Buenos Aires, 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

____, "El relativismo absoluto o cómo el mercado y la sociología reflexionan sobre la estética", *Punto de Vista*, núm. 48, 1994, pp. 27-31.

____, "Retomar el debate", en *Tiempo presente: notas sobre el cambio de una cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2001, pp. 214-229.

____, *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo de una discusión*, México, Siglo XXI Editores, 2005.

Sarmiento, Domingo Faustino, *Facundo, o civilización y barbarie*, México, Siglo XXI Editores, 2006 (orig. 1845).

Sarto, Ana del, "Cultural Critique in Latin America or Latin-American Cultural Studies?", *Journal of Latin American Cultural Studies*, núm. 9.3, 2000, pp. 235-247.

____, "La sociología y la crítica cultural en Santiago de Chile. Intermezzo dialógico: de límites e interinfluencias", en Daniel Mato (ed.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, CLACSO, 2002, pp. 99-110.

Sarto, Ana del, Alicia Ríos y Abril Trigo (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2004.

Sassen, Saskia, "Globalization: Developing a Field for Research and Teaching", ponencia en el Dartmouth College como parte de la conferencia "Globalization of the Academy", 15 de noviembre de 2000.

____, "The Repositioning of Citizenship: Emergent Subjects and Spaces for Politics", *Berkeley Journal of Sociology. A Critical Review*, núm. 46, 2002, pp. 4-26.

Saunders, Frances Stonor, *Cultural Cold War: The CIA and the World of Arts and Letters*, Nueva York, The New Press, 1999 [*La CIA y la guerra fría cultural*, Madrid, Debate, 2001 (trad. Rafael Fontes)].

Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

Schechner, Richard, *Between Theater and Anthropology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985.

____, *Performance Studies: An Introduction*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002.

Schiller, Friedrich, *Educación estética del hombre*, Madrid, Calpe, 1920 (trad. Manuel García Morente).

Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1998 (trad. Rafael Agapito).

Schneider, Rebecca, *The Explicit Body in Performance*, Londres, Routledge, 1997.

Schwarz, Roberto, *Ao vencedor as batatas: forma literaria e proceso social nos inícios do romance brasileiro*, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1992.

____, *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*, Londres, Verso, 1992.

Scott, David, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 2005.

____, *Battling for Hearts and Minds: Memory Struggles In Pinochet's Chile, 1973-1988*, Durham, Duke University Press, 2006.

Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 2000.

____, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale, 1985.

Scott, Joan, "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Navarro, Marysa y Catherine R. Stimpson (comps.), *Sexualidad, género y roles sexuales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 37-76.

Searle, John R., *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1980.

Sedgwick, Eve Kosofsky, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, Nueva York, Columbia University Press, 1985.

____, *Epistemología del armario*, Barcelona, Tempestad, 1998 (trad. Teresa Bladé Costa).

Seed, Patricia, "No Perfect World: Aboriginal

Communities' Contemporary Resource Rights", en Ileana Rodríguez (ed.) *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2001, pp. 129-142.

Sengoopta, Chandak, *Otto Weininger: Sex, Science and Self in Imperial Vienna,* Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 2000.

Shafir, Gershon, *The Citizenship Debates. A Reader*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998.

Shils, Edward, "The End of Ideology?", *Encounter* V, noviembre de 1955, pp. 52-58.

Shklovskii, Viktor Borisovich, *Theory of Prose*, Elmwood Park, IL, Dakley Archive Press, 1990 (trad. Benjamin Sher).

Shohat, Ella, *Taboo Memories, Diasporic Voices*, Durham, Duke University Press, 2006.

Showalter, Elaine, "La crítica feminista en el desierto", en M. Fe (coord.), *Otramente: lectura y escritura feministas,* México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 75-111 (trad. A. Rodríguez).

Sieder, Rachel (ed.), *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Nueva York, Palgrave, 2002.

Silverblatt, Irene, *Modern Inquisitions: Perú and the Colonial Origins of Western Powers* Durham, Duke University Press, 2004.

Smith, Anthony D., *Nations and Nationalism in a Global Era*, Oxford, Polity, 1995.

Smythe, Dallas W., "On the Audience Commodity and its Work", en M. G. Durham y D. M. Kellner (eds.), *Media and Cultural Studies: KeyWorks,* Londres, Blackwell, 2001, pp. 253-279.

Sobrevilla, David, "Transculturación y heterogeneidad: avatares de dos categorías literarias en América Latina", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, núm. 54, 2001, pp. 21-33.

Sodré, Muniz, *A verdade seducida: por un conceito de cultura no Brasil*, Rio de Janeiro, Codecrí, 1983.

Sommer, Doris, *Cultural Agency in the Americas,* Durham, Duke University Press, 2006.

____, *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1991 [*Ficciones fundacionales: las novelas nacionales de América Latina*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2004 (trad. José Leandro Urbina y Ángela Pérez)].

____, *Proceed with Caution When Engaged by Minority Writing in the Americas*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999.

Sontag, Susan, *Contra la interpretación*, Barcelona, Seix Barral, 1969 (trad. Javier González Pueyo).

Spiegelman, Art, *Maus: A Survivor's Tale*, Nueva York, Pantheon, 1986 [*Maus*, Buenos Aires, Muchnik y Norma, 1986].

Spitta, Silvia, *Between Two Waters: Narratives of Transculturation in Latin America*, Houston, Rice University Press, 1995.

Spitzer, Leo, *Hotel Bolivia: The Culture of Memory in a Refuge from Nazism*, Nueva York, Hill and Wang, 1998.

Spivak, Gayatry Chakravorty, "Can the Subaltern Speak?", en Patrick Williams y Laura Chrisman (eds), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*, Nueva York, Columbia University Press, 1994, pp. 66-111.

____, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Massachussets, 1999.

____, "Historia", en Nara Araújo y Teresa Delgado (sel.), *Textos de teorías y crítica literarias. Del formalismo a los estudios poscoloniales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Universidad de La Habana, 2003, pp. 659-792 ["History"en Gayatri Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 198-311].

____,*The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, Nueva York, Routledge, 1996.

Stallybrass, Peter, "Marx and Heterogeneity: Thinking the Lumpenproletariat", en *The Margins of Identity in Nineteenth-Century England*, número especial de *Representations,* núm. 31, 1990, pp. 69-95.

Stavans, Ilan, *The Hispanic Condition: Reflections on Culture and Identity in America*, Nueva York, Harper Collins, 1995.

Stephenson, Marcia, "The Architectural Relationship Between Gender, Race, and the Bolivian State", en Ileana Rodríguez (ed.) *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2001, pp. 367-382.

Stern, Steve, *Battling for Hearts and Minds:*

Memory Struggles in Pinochet's Chile, 1973-88, Durham, Duke University Press, 2006.

____, *Remembering Pinochet's Chile: On the Eve of Londres 1998*, Durham, Duke University Press, 2006.

____, *The Secret History of Gender. Women, Men and Power in Late Colonial Mexico*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995 [*La historia secreta del género: mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999].

Stoler, Ann Laura, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press,1995.

Stoller, Robert, *Presentations of Gender*, New Haven, Yale University Press, 1985.

Sunkel, Guillermo (coord.), *El consumo cultural en América Latina,* Bogotá, Andrés Bello, 1999.

____, "Las matrices culturales y la representación de lo popular en los diarios populares de masas: aspectos teóricos y fundamentos históricos", en *Razón y pasión en la prensa popular. Un estudio sobre cultura popular, cultura de masas y cultura política*, Santiago, ILET, 1986.

Szichman, Mario. "Ángel Rama: Más allá de la ciudad letrada", *Espejo de escritores: Entrevistas con: Borges, Cortázar, Fuentes, Goytisolo, Onetti, Puig, Rama, Rulfo, Sánchez, Vargas Llosa*, Hanover, NH, Ediciones del Norte, 1985, pp. 197-221.

Szurmuk, Mónica, "Voces y susurros en la literatura de la postdictadura argentina: Reina Roffé y Sergio Chejfec", en Ana Rosa Domenella, Luz Elena Gutiérrez de Velasco y Graciela Martínez Zalce (eds.) *Escrituras en contraste: masculino/femenino II*, México, Aldus/CONACYT/Universidad Autónoma Metropolitana, 2005, pp. 79-97.

____, *Women in Argentina: Early Travel Narratives*, Gainesville, University Press of Florida, 2000.

Taussig, Michael, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

____, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980.

____, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1987 [*Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*, Bogotá, Norma, 2002 (trad. Hernando Valencia Goelkel)].

____, *The Magic of the State,* Nueva York-Londres, Routledge, 1996.

____, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

____, *My Cocaine Museum*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

Taylor, Diana, *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, Durham, Duke University Press, 2003.

Tenorio-Trillo, Mauricio, *Artilugio de la nación moderna: México en las exposiciones universales, 1880-1930*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Terán, Oscar, *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos, 1986.

Thompson, E. P., *La formación de la clase obrera: Inglaterra 1780-1832*, Barcelona, Laia, 1977 [*The Making of the English Working Class*, Nueva York, Panteón, 1964].

____, *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981 [*The Poverty of Theory and Other Essays*, Nueva York, Monthly Review Press, 1978].

____, *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act*, Nueva York, Pantheon, 1975.

Thompson, John B., *Los media y la modernidad*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

Thurner, Mark, *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*, Durham, Duke University Press, 1997 [*Republicanos andinos*, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas/Instituto de Estudios Peruanos, 2006 (trad. Javier Flores Espinosa)].

Thurner, Mark y Andrés Guerrero (eds.), *After Spanish Rule: Postcolonial Predicaments of the Americas*, Durham, Duke University Press, 2003.

Tizón, Héctor, *La casa y el viento*, Buenos Aires, Alfaguara, 2001.

Todorov, Tzvetan, *El hombre desplazado*, Madrid, Taurus, 1997 (trad. Juana Salabert).

____, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI Editores, 1991.

Tomachevski, Boris, "Temática", en Tzvetan Todorov (ed.), *Teoría de la literatura de los*

formalistas rusos, Buenos Aires, Ediciones Signos, 1970.

Tomlinson, John, *Cultural Imperialism*, Londres, Pinter, 1991.

____, *Globalization and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1999. [*Globalización y cultura*, México, Oxford, 2001 (trad. Fernando Martínez Valdés)].

Tovar y de Teresa, Rafael, *Modernización y política cultural: una visión de la modernización de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Trigo, Abril, "General Introduction", en Ana del Sarto Alicia Ríos y Abril Trigo (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2004, pp. 1-14.

____, *Memorias migrantes: Testimonios y ensayos sobre la diáspora uruguaya*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2003.

Turner, Victor, *The Anthropology of Performance*, Nueva York, The Performance Arts Journal Press, 1988.

____, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Middlesex, Inglaterra, Penguin, 1969 [*El proceso ritual: estructura y antiesctructura*, Madrid, Taurus, 1988].

____, *Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*, Ithaca, Comell Univeresity Press, 1978.

Tynianov, Yuri, *The Problem of Verse Language*, Ann Arbor, MI, Ardis, 1981 (trad. Michael Sosa y Brent Harvey).

Valenzuela Arce, Jose Manuel, *¡A la Brava Ese!: cholos, punks, chavos, banda*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 1988.

____ (coord.), *Los estudios culturales en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

____, *Impecable y diamantina: la reconstrucción del discurso nacional*, Tijuana/Tlaquepaque, Colegio de la Frontera Norte/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores del Occidente, 1999.

____, *Nuestros piensos. Culturas populares en la frontera México-Estados Unidos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998.

Vargas Llosa, Mario, *El hablador*, Barcelona, Seix Barral, 1987.

Vargas, Virginia, "Declaración de América y el Caribe", *Debate Feminista*, año 6, núm. XII, octubre de 1995, pp. 75-83.

Vasconcelos, José, *La raza cósmica*, México, Espasa Calpe, 1948 (orig. 1925).

Vattimo, Gianni *et al.*, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994.

Vázquez García, Francisco y Andrés Moreno Mengíbar, *Sexo y razón: una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*, Madrid, Akal Universitaria, 1997.

Vera Cruz, Alonso de la, *De dominio infidelium et iusto belli, texto bilingüe*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000 (trad. Roberto Heredia Correa).

Verdesio, Gustavo (ed.), *Latin American Subaltern Studies Revisited. Dispositio*, núm. 52, vol. XXV, 2005.

Vidal, Hernán, "Postmodernism, Postlefitism, and Neo-Avant-Gardism: The Case of Chile's, *Revista de Crítica Cultural*, en John Beverley, *et al.* (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1995, pp. 282-306.

____, "Restaurar lo político, imperativo de los estudios literarios y culturales latinoamericanistas", en Mabel Moraña (ed.), *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2002, pp. 139-146.

Vilches, Lorenzo, *La lectura de la imagen: prensa, cine, televisión*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 29-35 (orig. 1984).

Viñas, David, *Cuerpo a cuerpo*, México, Siglo XXI Editores, 1979.

Vitoria, Francisco, *Relectio de Indis, o, Libertad de los indios*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967 (trad. Luciano Pereña Vicente y José M. Pérez Prendes) (edición bilingüe).

Voekel, Pamela, *Alone Before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico*, Durham, Duke University Press, 2002.

Volek, Emil (ed.), *Signo, función y valor. Estética y semiótica del arte de Jan Mukarovsky*, Bogotá, Plaza y Janés-Universidad Nacional de Colombia-Universidad de los Andes, 2000 (trad. J. Jandová).

Vološinov, Valentin Nikólaievich, *Marxism and the philosophy of language*, Cambridge, Harvard University Press, 1986 (trans. Ladislav Matejka y I. R. Titunik).

____, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.

Wade, Peter, *Gente negra, nación mestiza dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Bogotá, Ediciones Uniandes, 1997.

____, *Música, raza y nación: música tropical en Colombia*, Bogotá, Vicepresidencia de la República, 2002.

Wallerstein, Immanuel, *The Modern World System*, Nueva York, Academic, 1974 [*El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI Editores, 1998 (trad. Antonio Resines, *et al.*)].

Walsh, Catherine (ed.), *Estudios culturales latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina*, Quito, Universidad Andina Simón Bolivar/Abya-Yala, 2003.

____, *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*, Quito, Universidad Andina Simón Bolivar/Abya-Yala, 2005.

Warner, Michael (ed.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

Weeks, Jeffrey, *Sexualidad,* México, Paidós/ Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

Weinberg, Liliana, "Ensayo y transculturación", *Cuadernos Americanos,* núm. 96, 2002, pp. 31-47.

Weisz, Gabriel, *El juego viviente: indagación sobre las partes ocultas del objeto lúdico*, México, Siglo XXI Editores,1986.

Wellek, René y Austin Warren. *Theory of Literature*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1956 (1949) [*Teoría Literaria*, Madrid, Gredos, 1959].

West, Candace y Don H. Zimmerman, "Haciendo género", en Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson (comps.), *Sexualidad, género y roles sexuales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 109-143.

White, Hayden, *El texto histórico como artefacto literario*, Barcelona, Paidós, 2003.

Williams, Gareth, *The Other Side of the Popular: Neoliberalism and Subalternity in Latin America*, Durham, Duke University Press, 2002.

Williams, Raymond "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory", *New Left Review*, 82, 1973, pp. 3-16.

____, *Culture and Society: Coleridge to Orwell*, Londres, Hogarth Press, 1982 [*Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001 (trad. Horacio Pons)].

____, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Nueva York, Oxford University Press, 1983 [*Palabras clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000 (trad. Horacio Pons)].

____, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977 [*Marxismo y literatura*, Barcelona, Ediciones Península, 1980 (trad. Pablo Di Masso)].

World Bank, *Culture Counts: Financing, Resources, and the Economics of Culture in Sustainable Development. Proceedings of the Conference*. Washington, D. C., 1999, <http://WBLN0018.Worldbank.org>.

Yelvington, Kevin, "Dislocando la diáspora: la reacción al conflicto italo-etíope en el Caribe, 1935-1941", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 17, núm. 52, 2003, pp. 555-576.

Young, Iris Marion, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Young, James E., *At Memory's Edge: After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2002.

Young, Robert, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres, Routledge, 1995.

Yúdice, George, "Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales", en Mato, Daniel (ed.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, CLACSO, 2002, pp. 339-352.

____, "From Hybridity to Policy: For a Purposeful Cultural Studies", en García Canclini, Néstor, *Consumers and Citizens,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001.

____, "La industria de la música en el marco de la integración América Latina-Estados Unidos", en Néstor García Canclini y Carlos Moneta (ed.), *Integración económica e industrias culturales en América Latina*, México, Grijalbo, 1999, pp.115-161

____, *El recurso de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 2002 [*The Expediency of Culture: Uses of Culture in the Global Era*, Durham, Duke University Press, 2003].

Zalce Martínez, Luzelena, Luzelena Gutiérrez de Velasco y Ana Rosa Domenella (coords.), *Femenino/masculino en las literaturas de América: escrituras de contraste*, México, Aldus/Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 2005.

Zamora, Lois Parkinson y Wendy B. Faris (eds.), *Magical Realism: Theory, History, Community*, Duke University Press, 1995.

Zanetti, Susana, "Algunas consideraciones sobre el canon literario latinoamericano", en Susana Cella (comp.), *Dominios de la literatura. Acerca del canon,* Buenos Aires, Losada, 1998, pp. 87-105.

Zárate Toscano, Verónica, *Los nobles ante la muerte en México: actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, México, El Colegio de México/Instituto Mora, 2000.

Zea, Leopoldo, *El problema de la identidad latinoamericana*, México, UNAM, 1985.

Zevallos, Juan, "Baile, comida y música en la construcción de una identidad cultural subalterna andina en el exilio norteamericano", en Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos: estado cultura, subalternidad*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 2001, pp. 365-380.

Žižek, Slavoj, "Introduction: The Spectre of Ideology", en Slavoj Žižek (ed.), *Mapping Ideology*, Londres, Verso, 1994, pp. 1-33.

____, *Mirando al sesgo: una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Buenos Aires, Paidós, 2000.

____, "Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism", *New Left Review*, septiembre-octubre, 1997, pp. 28-51.

____, *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso, 1989 [*El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI Editores, 1992].

Acuña, Rodolfo 141
Adorno, Rolena 261
Adorno, Theodor . W. 48, 61, 78, 154, 155, 157, 229, 239
Agamben, Giorgio 214
Agosti, Héctor Pablo 128
Aguilar Rivera, José Antonio 183, 185, 186, 187, 283
Aguirre Beltrán, Gonzalo 278
Ainslie, Ricardo 87
Alarcón, Norma 107, 109, 110, 195, 257
Allende, Salvador 62, 156
Altamirano, Ignacio Manuel 53
Althusser, Louis 14, 15, 76, 114, 148, 149, 240, 241, 246, 272, 284, 287
Amin, Samir 238
Anderson, Benedict 56, 88, 191, 192, 194
Anderson, Perry 133, 137
A'ness, Francine 226
Anzaldúa, Gloria 36, 107, 108, 109, 110, 111, 141, 145, 284
Aparicio, Frances 141
Appadurai, Arjun 88, 107, 108, 111, 164, 165, 166, 167, 284
Arato, Andrew 98
Arendt, Hannah 97
Arguedas, José María 53, 132, 135, 136, 143, 280, 284
Aricó, José 128
Ariel 102
Aristide, Bertrand 85
Aristóteles 251
Arnáiz Amigó, Aurora 176
Arnold, Matthew 60, 73
Aron, Raymond 147
Arruti, Nerea 226
Asad, Talal 179, 220
Ashcroft, Hill 223
Astrain, Salas 117
Asturias, Miguel Ángel 53
Atahuallpa 131, 132
Augé, Marc 88
Austin, John L. 207, 209
Auxilio 79
Avelar, Idelber 253
Avritzer, Leonardo 100
Azuela, Mariano 54

Bachelet, Michelle 121
Badiou, Alain 187
Bajtín, Mijaíl 43, 46, 89, 90, 92, 201, 271, 272, 275, 276, 284
Bal, Mieke 226
Barragán, Rossana 275
Barrientos, Claudio 175
Barrios de Chungara, Domitilia 144, 176
Barthes, Roland 14, 15, 36, 72, 76, 90, 104, 131, 241, 251, 252, 254, 271, 272, 273, 276, 285
Barth, John 78, 285
Bartra, Roger 45, 46, 182, 238, 285
Bateson, Gregory 208
Baudrillard, Jean 147, 209, 234, 285
Bauman, Richard 208, 210
Beauvoir, Simone de 141, 144, 268, 285
Becker, Carl L. 178
Bell, Daniel 147
bell hooks [Gloria Jean Watkins] 141
Bello, Andrés 13, 52, 61
Bellour, Raymond 273
Beltrán, Luis Ramiro 151
Benjamin, Walter 14, 45, 46, 48, 73, 140, 152, 239, 285, 309
Berger, John 273
Bergmann, Emilie 269
Berlant, Lauren 184, 185, 187, 285
Berlin, Isaiah 178
Beverley, John 17, 38, 54, 55, 64, 67, 74, 108, 129, 132, 134, 139, 145, 160, 161, 182, 201, 222, 233, 234, 257, 258, 259, 260, 285, 286, 297, 306, 311
Bhabha, Homi K. 17, 72, 74, 138, 139, 161, 190, 196, 214, 220, 259, 261, 264, 281, 286

Blanco Bombona, Rufino 52
Bloemraad, Irene 235
Bloom, Harold 50, 51, 55, 286, 307
Bolívar, Simón 142
Bonfil Batalla, Guillermo 216, 218
Boone, Elizabeth Hill 276
Borges, Jorge Luis 39, 45, 52, 60, 75, 77, 78, 228, 286, 310
Borghi, Liana 116
Bourdieu, Pierre 14, 16, 48, 49, 50, 72, 141, 153, 201, 204, 207, 208, 210, 241, 244, 286, 293
Brah, Avital 88
Braidotti, Rosi 114, 115, 116, 118, 286
Brecht, Bertolt 239
Briones, Claudia 247, 248
Brito de Martí, Esperanza 144
Brodsky, Marcelo 227
Brossard, Nicole 54
Brotherston, Gordon 220
Brunner, José Joaquín 62, 63, 74, 157, 158, 228, 233, 243, 244, 286
Bruschtein, Natalia 226
Bryson, Norman 273
Buell, Frederick 236
Bueno, Raúl 263
Burgos Debray, Elisabeth 253
Burgos, Raúl 128
Burns, Bradford 142
Bush, George W. 183, 236
Bustrófedon 79
Butler, Judith 68, 71, 114, 118, 141, 143, 145, 209, 210, 214, 268, 270, 287, 300

Cabral, Amílcar 220
Cabrujas, José Ignacio 181
Cadena, Marisol de la 247, 248
Calderón, Felipe 121
Calibán 102
Caminha, Adolfo 269
Campobello, Nellie 54
Candeau, Joël 174
Candido, Antonio 13, 50, 130
Cané, Miguel 58
Cánepa, Gisela 210
Cano Márquez, María de los Ángeles 144
Cantinflas 170
Cantú, Norma 110
Capetillo, Luisa 144
Cárdenas, Lázaro 216
Carpentier, Alejo 53
Carreto, Leonor María (marquesa de Mancera) 53
Carri, Albertina 226, 227
Carr, Robert 145, 257, 259
Casal, Julián del 269
Casas, Bartolomé de las 223
Castells, Manuel 153
Castillo, Ana 110
Castillo, Debra 110, 196, 238
Castro Gómez, Santiago 149
Castro-Klarén, Sara 257
Castro Leal, Antonio 54
Castro Ricalde, Maricruz 54, 288
Casullo, Nicolás 228, 229, 233
Celan, Paul 44
Cella, Susana 51
Certeau, Michel de 141, 214, 241
Cervantes Barba, Cecilia 216, 217
Césaire, Aimé 13, 220
Chakravarty, Dipesh 181, 220
Chamorro, Arturo 210
Chasteen, John Charles 59, 192
Chatterjee, Partha 161, 181, 220
Chaturvedi, Vinayak 126, 288
Chauncey, George 266
Chávez, Hugo 121, 159
Chiampi, Irlemar 77
Chimalpahin, Domingo 276
Chomsky, Noam 121
Cisneros, Sandra 110
Cixous, Helène 54, 79, 288
Clark, Michael 257
Clavijero, Francisco Javier 192
Clifford, James 82, 88
Clinton, William Jefferson "Bill" 236
Cohen, Jean 98
Cohn-Bendit, Daniel 44
Colón, Cristóbal 263
Concha, Jaime 77
Cornejo Polar, Antonio 13, 47, 49, 50, 61, 67, 74, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 139, 143, 183, 200, 201, 261, 263, 264, 275, 276, 278, 280, 281, 286, 287, 289, 296, 300, 301, 307
Coronil, Fernando 180, 181, 182, 257, 278, 281, 289
Corpi, Lucha 110
Cortázar, Julio 53, 156
Cortés, Hernán 143
Crapanzano, Vincent 178
Cuesta, Jorge 181
Cueva, Agustín 130

Darío, Rubén 52, 102
Da Silva Catela, Ludmila 175
da Silva, Luiz Inácio Lula 121
Davis, Mike 82

Dean, Jodi 98
De Certeau, Michel 262
De la Campa, Román 33, 38, 55, 56, 281
Deleuze, Gilles 14, 16, 56, 65, 71, 81, 83, 88, 147, 289
Del Sarto, Ana 64
Derrida, Jacques 17, 43, 46, 54, 75, 78, 80, 109, 114, 251, 252, 272, 273, 274, 276, 289, 290
Desmond, Jane 236
Díaz, Alejandro 210
Díaz Bordenave, Juan 151
Díaz, Esther 230
Díaz Ordaz, Gustavo 156
Díaz, Porfirio 53, 194
Dinshaw, Carolyn 268
Domenella, Ana Rosa 54, 290, 294, 303, 313
Dominguez, Virginia 236
Donoso, José 156
Dorfman, Ariel 36, 151, 154, 156, 176, 290
Dorra, Raúl 197
Dostoievski 44
Dryzek, John 99, 290
Duany, Jorge 86
Dube, Saurabh 129, 177, 178, 180, 182, 214, 290, 291
Durand, Jorge 86
During, Simon 181
Durkheim, Emile 208
Dussel, Enrique 44, 46, 123, 181, 291
Duvignaud, Jean 209

Eagleton, Terry 146, 147, 149, 240, 291
Edipo 71, 299
Eichenbaum, Boris 273
Eisenstein, Sergei 274
Eliot, T. S. 51
Eltit, Diamela 64
Engels, Friedrich 146, 147, 149, 300
Esteinou Madrid, Javier 151, 152

Fabian, Johannes 178
Facundo 52
Fanon, Frantz 220, 221
Fausto-Sterling, Anne 94, 96, 291
Félix, María 170
Felman, Shoshana 176
Fernández, Emilio 274
Fernández Retamar, Roberto 13, 73, 102, 130, 291
Fiedler, Leslie 230
Fiol-Matta, Licia 191, 270
Fischer, Sibylle 182
Florescano, Enrique 194
Flores Galindo, Alberto 272
Flores, Juan 141
Forcinito, Ana 226
Forster, Ricardo 229
Foster, David William 269
Foster, Hal 230
Foucault, Michel 14, 15, 17, 28, 48, 50, 56, 57, 60, 68, 71, 72, 76, 89, 90, 92, 93, 104, 109, 114, 138, 141, 145, 147, 152, 211, 212, 214, 221, 241, 251, 252, 268, 270, 273, 276, 292, 293, 310
Franco, Jean 58, 59, 107, 115, 135, 139, 144, 181, 192
Fraser, Nancy 98
Fraser, Valerie 181
Freud, Sigmund 65, 93, 96, 109, 140, 268, 272, 292
Freyre, Gilberto 13, 143, 277
Frow, John 274
Fuentes, Carlos 156
Fuenzalida, Valerio 152
Fung, Archon 100, 101, 292

Gallegos, Rómulo 52
Garber, Marjorie 141
García Bernal, Gael 157
García Calderón, Francisco 52
García Canclini, Néstor 18, 20, 21, 22, 23, 25, 29, 34, 36, 40, 49, 50, 61, 74, 81, 82, 83, 84, 90, 92, 107, 122, 123, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 153, 154, 156, 157, 158, 163, 164, 165, 166, 167, 173, 177, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 207, 209, 217, 218, 219, 229, 233, 237, 238, 241, 242, 244, 264, 265, 280, 293, 294, 301, 306, 312
García Espinosa, Julio 157
García Márquez, Gabriel 36, 53, 78, 132, 135, 156, 293
Geertz, Clifford 261
Genovese, Eugene 125, 126
Getino, Octavio 215
Gilroy, Paul 245, 247
Glantz, Margo 107
Glissant, Edouard 201
Goffman, Erving 208
Goldberg, David Theo 184
Golob, Stephanie 217
Gómez Muriel, Emilio 274
González Echevarría, Roberto 181, 182
González Prada, Manuel 13
González Sánchez, Jorge 153
Gorostiza, José 54
Gramsci, Antonio 14, 36, 49, 107, 124, 125,

126, 127, 128, 130, 133, 140, 148, 152, 221, 240, 241, 246, 255, 258, 259, 294, 307
Grandon Lagunas, Perla 200
Green, James 269
Gruzinski, Serge 182, 262, 265, 294
Guattari, Félix 56, 81, 83, 84, 88, 147, 289
Guevara, Ernesto Che 102
Guevara Niebla, Gilberto 218
Gugelberger, Georg M. 160
Guha, Ranajit 17, 126, 128, 129, 160, 161, 220, 255, 256, 259, 262, 265, 294
Guillory, John 54
Gutenberg, Johannes 73
Gutiérrez de Velasco, Luzelena 54, 294, 313
Gutiérrez Estupiñán, Raquel 51
Guzmán, Martín Luis 53, 54

Habermas, Jürgen 97, 99, 101, 178, 179, 182, 229, 230, 231, 234, 258, 292, 295
Halbwachs, Maurice 175
Hall, Stuart 14, 15, 24, 36, 73, 74, 90, 92, 107, 111, 141, 148, 149, 152, 233, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 254, 261, 265, 295, 302
Hannerz, Ulf 164, 165, 167, 295
Haraway, Donna 110
Hart, Stephen 117
Hassan, Ihab 230
Hawkesworth, Mary 118, 295
Hedrick, Tracy 181
Henrique Cardoso, Fernando 13
Henríquez Ureña, Pedro 13, 52, 56, 135, 263
Herlinghaus, Hermann 185, 232
Hermosillo, Jaime Humberto 269
Herskovits, Melville 278
Hidalgo y Costilla, Miguel 192
Hirsch, Marianne 224, 225, 227, 296
Hitler, Adolf 45, 225
Hoggart, Richard 61, 154, 233, 260, 261
Horkheimer, Max 14, 154, 155, 157, 229, 239, 244, 283
Hostos 62
Howe, Irving 230
Huerta, Victoriano 216
Hulme, Peter 220, 261
Huyssen, Andreas 224, 230, 231
Hymes, Dell 208

Infante, Pedro 155
Irigaray, Luce 79, 141
Irwin, Robert McKee 54
Isaacs, Jorge 52
Iturbide, Agustín de 191

Jakobson, Roman 198
James, C. L. R. 220
James, Daniel 227
Jameson, Fredric 72, 73, 74, 79, 80, 231, 234, 296
Jitrik, Noé 51, 130, 241
Johansson, Patrick 262
Johnson, Randal 216
Juana Inés de la Cruz, sor 52, 53, 263, 303
Juárez, Benito 192

Kafka, Franz 44
Kahlo, Frida 181
Kaiser, Susana 226
Kant, Emmanuel 50
Kaplan, Amy 237
Kaplan, Caren 195
Kaplún, Mario 151
Katchadourian, Herant A. 94, 96, 297
Kaufman, Alejandro 229
Kelley, Donald R. 178, 297
Kirchner, Néstor 121
Klein, Melanie 268
Klor de Alva, J. Jorge 262
Koselleck, Reinhart 178, 182, 297
Kotkin, Stephen 77, 297
Kraniauskas, John 103, 257
Kristeva, Julia 79, 141, 230, 240, 241, 244, 268, 271, 297
Kupfernic, Mirta 225

Lacan, Jacques 14, 15, 17, 109, 114, 148, 252, 297, 313
Laclau, Ernesto 110, 127, 129, 133, 134, 148, 246, 273, 274, 275, 297
Lamarque, Libertad 155, 170
Lamas, Marta 71, 114, 117, 118, 119, 297
Lara, Agustín 155
Larraín, Jorge 147, 148, 297
Larsen, Neil 149
Laub, Dori 176
Lauretis, Teresa de 79, 298
Le Goff, Jacques 191
Lejeune, Jean-Francois 181
Lemebel, Pedro 264
Lenin, Vladimir I. 147, 148, 149, 284, 298
Lenkersdorf, Carlos 45
León-Portilla, Miguel 262, 273
Leppe, Carlos 64
Lester, Rebecca J. 182
Levinas, Emmanuel 43, 44, 46, 298
Levin, Harry 230
Levi, Primo 176

Lévi-Strauss, Claude 71, 252, 268, 298
Lewin, Miriam 144
Lewis, R. W. B. 235
Lezama Lima, José 77, 79
Lienhard, Martin 134, 135, 136, 139, 201, 276, 298
Li Puma, Edward 181, 298
Lispector, Clarice 78
List Arzubide, Germán 54
Lloyd, David 184, 185, 187, 188, 221, 223, 298
Lockhart, James 276
Lomnitz-Adler, Claudio 182, 298
Loomba, Ania 161, 163, 298
López, Ana 156
López, Jennifer 157
López, Lucio V. 58
López, María Milagros 257, 259
López Obrador, Andrés Manuel 121
Lotman, Yuri 72, 74, 299
Lozano, Juan Carlos 151, 154, 299
Ludmer, Josefina 77, 213
Luhmann, Niklas 97
Lukács, George 250
Lund, Joshua 137, 139
Lyotard, Jean François 147, 230, 231, 234, 299

MacGregor, José Antonio 217
Macherey, Pierre 240
Malagamba Ansótegui, Amelia 54, 299
Malinche, La 143
Malinowski, Bronislaw 278
Mallon, Florencia 126, 127, 275
Manley, Michael 257
Maples Arce, Manuel 54
Marcos, Subcomandante 157, 258
Mariátegui, José Carlos 13, 36, 59, 61, 62, 131, 133, 134, 143, 220, 277, 284, 299
Marques de Melo, José 152
Martí, José 13, 56, 61, 62, 73, 142, 159, 237
Martín Barbero, Jesús 20, 21, 23, 36, 40, 41, 49, 61, 74, 81, 82, 83, 91, 92, 139, 152, 153, 157, 158, 164, 166, 167, 173, 185, 187, 188, 205, 233, 242, 243, 264, 299
Martínez Estrada, Ezequiel 13, 56, 263, 277
Martínez San Miguel, Yolanda 110
Martin, Ricky 157
Martin, Robert K. 235
Marx, Karl 36, 75, 80, 81, 134, 146, 147, 148, 149, 181, 241, 290, 300, 309
Marx, Leo 235
Masiello, Francine 107
Massey, Douglas 86
Mato, Daniel 24, 67, 129, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 185, 188, 201, 213, 299, 300, 305, 308, 312
Mattelart, Armand 150, 151, 152, 154, 156, 290, 300
McKenzie, Jon 209
McMillen, Liz 268
Medina Melgarejo, Patricia 175
Melquíades 79
Memmi, Albert 220
Menard, Pierre 75, 79
Menchú Tum, Rigoberta 144, 176
Mendel, Gregor 135
Metz, Christian 273
Mignolo, Walter 33, 38, 55, 108, 109, 164, 165, 166, 167, 177, 181, 182, 221, 222, 223, 233, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 265, 276, 286, 290, 291, 300
Miller, Perry 235
Mill, John Stuart 50
Millones, Luis 210
Mistral, Gabriela 53, 191, 270
Mitchell, Timothy 88, 179
Moallem, Minoo 195
Mohanty, Chandra 107, 110, 111, 301
Molloy, Sylvia 33, 77, 117, 118, 119, 269, 270, 301
Monsiváis, Carlos 20, 22, 54, 73, 102, 103, 122, 149, 156, 218, 233, 264, 269
Montaldo, Graciela 201
Moore, R. Laurence 178
Moraga, Cherríe 110
Mora, José María Luis 194
Morales, Evo 121
Moraña, Mabel 25, 33, 38, 40, 41, 56, 59, 60, 91, 92, 107, 111, 134, 139, 185, 281, 285, 286, 287, 293, 295, 301, 302, 311
Moreiras, Alberto 32, 33, 41, 132, 160, 161, 254, 257, 258, 260, 262, 281, 284, 301
Moreno Mengíbar, Andrés 92, 93
Morin, Edgar 242
Morris, Meagahn 274
Mouffe, Chantal 110, 127, 148, 273
Mowitt, John 273
Mukarovsky, Jan 51
Mulroney, Brian 217, 218
Muñoz, José Esteban 145, 209
Mustafa, Abdul 257
Muthu, Sankar 178

Nagy-Zekmi, Silvia 281
Napoleón I 146
Negrete, Jorge 155
Neruda, Pablo 53
Newton, Esther 268
Nezahualcóyotl 52

Nietzsche, Friedrich 43, 78
Nivón Bolán, Eduardo 218, 219
Nora, Pierre 174
Novo, Salvador 54, 181, 269

Obregón, Álvaro 53, 216
Ochoa Gautier, Ana María 187
Olson, David R. 197
Olvera, Alberto 100
Ong, Aihwa 88, 235
Onganía, Juan Carlos 156
Ong, Walter 197, 198
Onrubia de Botana, Salvadora 144
Orozco Gómez, Guillermo 153, 243
Orozco, José Clemente 216, 274
Ortega, Julio 77
Ortiz, Fernando 13, 48, 135, 143, 183, 277, 278, 279, 280, 281
Ortiz, Renato 49, 74, 81, 83, 91, 139, 157, 233
Ostria González, Mauricio 197, 200, 201, 202, 303
Owen, Gilberto 54, 181

Pacari Vega, Nina 144
Palma, Ricardo 58
Palmié, Stephan 182, 303
Parménides de Elea 43
Pasquali, Antonio 151
Pasternac, Nora 54, 290, 303
Pawling, Chinchilla 199
Paz, Octavio 13, 53, 75, 143, 181, 216, 218, 232, 263
Peirce, Charles 89
Peña Quitian, Edicsson 200
Pérez, Emma 110
Pérez Firmat, Gustavo 141
Perlongher, Néstor 269, 303
Perus, Françoise 60
Picón Salas, Mariano 278, 279
Pinochet, Augusto 62, 65, 66, 308, 310
Pino, Ponciano del 175
Platón de Atenas 251
Poblete, Juan 38, 41, 42, 111, 162, 163, 303
Pocock, J. G. A. 178, 303
Poniatowska, Elena 102, 103, 144, 264, 303
Porchia, Antonio 45, 46, 304
Portantiero, Juan Carlos 128
Porter, Roy 178, 304
Prada, Raúl 81, 83, 84, 265, 294, 304
Pradier, Jean Marie 209
Prakash, Gyan 255
Pratt, Mary Louis 107, 109, 134, 136, 139, 277, 279, 281, 282, 304
Prieto, Adolfo 272
Prieto, Stambaugh, Antonio 209
Puig, Manuel 53, 72

Quijano, Aníbal 213, 256
Quiroga, José 145

Rabasa, José 145, 182, 220, 221, 222, 257, 258
Rabotnikof, Nora 100, 101, 304
Radcliffe, Sarah A. 181
Rahier, Jean 248
Rama, Ángel 13, 47, 48, 49, 50, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 74, 76, 77, 130, 132, 134, 135, 136, 154, 181, 183, 201, 263, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 287, 288, 301, 302, 303, 305, 306, 310
Ramírez Erre, Marcos 138
Ramírez, Ignacio (El Nigromante) 53
Ramos, Julio 59, 108, 181
Rappaport, Joanne 182, 276
Reagan, Ronald 183
Redfield, Peter 182
Reguillo, Rossana 243, 264
Remedi, Gustavo 157
Reyes, Alfonso 13, 53, 56, 263
Reyes Matta, Fernando 151
Ribeiro, Darcy 13
Richard, Nelly 49, 54, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 74, 80, 91, 102, 103, 104, 105, 107, 118, 157, 166, 167, 228, 232, 233, 253
Ricœur, Paul 173
Rigaud, Jacques 150
Rimbaud, Arthur 44, 45
Rincón, Andrés 175
Ríos, Alicia 117, 128, 279
Rivera Cusicanqui, Silvia 223, 275
Rivera, Diego 101, 181, 216
Roa Bastos, Augusto 135, 176, 275, 276, 306
Robertson, Roland 165, 166
Rodó, José Enrique 13, 56, 102, 142, 306
Rodríguez, Ileana 107, 128, 145, 161, 213, 222, 223, 257, 262
Rodríguez, Juan de Dios 195
Rodríguez Juliá, Edgardo 264
Rodríguez, Simón 56
Rojas, Ricardo 134, 135
Romero, José Luis 48, 170
Romero, Raúl R. 210
Roncagliolo, Rafael 152, 153, 154, 306
Ropars, Marie-Claire 273
Roqué, María Inés 226
Rorty, Richard 147
Rosaldo, Renato 127
Rosa, Nicolás 51
Roseberry, Willliam 126

Rosenau, Jmaes N. 165
Rosenstock-Huessy, Eugen 43
Rosenzweig, Franz 43
Rossi, Paolo 173
Rouse, Roger 82
Rowe, John Carlos 236
Rowe, William 132, 157
Rubin, Gayle S. 95, 96, 307
Ruccio, David F. 124, 130, 307
Ruiz Guiñazú, Magdalena 144
Rulfo, Juan 132

Said, Edward 16, 17, 24, 41, 56, 72, 74, 75, 76, 180, 220, 221, 261, 262, 265, 307
Saldaña, María Josefina 257, 258
Salinas de Gortari, Carlos 217, 218
Sánchez, Luis Rafael 72
Sánchez Prado, Ignacio M. 77
Sandoval, Chela 110
Sanjinés, Javier 145, 257, 258
Sansone, Livio 248
Santiago, Silviano 77, 270
Santí, Enrico Mario 278, 281
Sarduy, Severo 77
Sarlo, Beatriz 14, 18, 23, 24, 32, 33, 41, 49, 50, 61, 72, 74, 77, 91, 92, 102, 104, 105, 107, 111, 157, 158, 185, 202, 227, 228, 233, 243, 253, 264, 272, 283, 308
Sarmiento 13
Sarmiento, Domingo Faustino 52, 61
Sarto, Ana del 38, 41, 42, 62, 64, 67, 117, 128, 158, 305, 306, 308, 311
Sassen, Saskia 235
Saussure, Ferdinand de 89, 92, 241, 251, 252, 308
Schechner, Richard 208, 209, 210, 308
Schelling, Vivian 157
Schiller, Friedrich 101
Schmitt, Carl 97
Schneider, Rebecca 209
Schwarz, Roberto 77, 139, 149, 150, 308
Scott, David 182
Scott, James C. 125, 126
Scott, Joan 115
Searle, John R. 207, 274
Sedgwick, Eve Kosofsky 267, 268, 270, 309
Seed, Patricia 257
Sengoopta, Chandak 93, 309
Shakespeare, William 44
Shakira 157
Shils, Edward 147
Shklovsky, Víctor 273
Shohat, Ella 88
Showalter, Elaine 52
Sieder, Rachel 185
Siqueiros, David Alfaro 216
Smith, Anthony D. 195
Smith, Paul Julian 269
Smythe, Dallas 204
Sobrevilla, David 280
Socorro 79
Sófocles de Colone 71
Sommer, Doris 44, 59, 107, 129, 181, 220
Sontag, Susan 73, 309
Spitta, Silvia 281
Spitzer, Leo 225, 226
Spivak, Gayartri Chakravorty 17, 107, 141, 145, 160, 161, 220, 221, 222, 223, 255, 256, 259, 260, 262, 265, 294, 309
Stalin, Iósif 45
Stavans, Ilan 141
Stavenhagen, Rodolfo 216
Stephenson, Marcia 257
Stern, Steve 181, 275
Stoler, Ann Laura 214
Sumire, María 193
Sunkel, Guillermo 264
Szurmuk, Mónica 107, 226, 257

Tabuenca, Socorro 110
Tales de Mileto 43
Taussig, Michael 181, 310
Taylor, Diana 209, 210, 250
Terán, Oscar 49
Tezozómoc, Álvaro 276
Thompson, Edward P. 98, 125, 126, 148
Thompson, E. P. 154, 239
Thurner, Mark 161, 163, 181, 182, 310
Tizón, Héctor 176
Todorov, Tzvetan 44, 46, 51, 55, 174, 311
Tomachevski, Boris 51, 55, 311
Tomlinson, John 152
Tovar y de Teresa, Rafael 217
Trigo, Abril 74, 86, 128, 279
Turner, Victor 208, 209
Tynianov, Iuri 273

Valenzuela Arce, José Manuel 20, 90, 109, 218
Valverde, Vicente de 131, 132
Vargas, Chavela 269
Vargas Llosa, Mario 130, 156
Vasconcelos, José 13, 19, 53, 101, 134, 135, 141, 142, 145, 191, 216, 237, 263, 311
Vázquez García, Francisco 92, 93
Vázquez, Tabaré 121
Vega, Garcilaso de la 52
Velasco Alvarado, Juan 130
Vera Cruz, Alonso de la 222

Vidal, Hernán 66, 129
Vilches, Lorenzo 198
Villa, Pancho 53
Villaurrutia, Xavier 54
Viñas, David 50
Viramontes, Helena 110
Vitoria, Francisco 222
Voekel, Pamela 182
Vološinov, Valentin Nikólaievich 89, 92, 312

Wade, Peter 248
Wallerstein, Immanuel 119
Walsh, Catherine 245, 247, 248
Warner, Michael 157, 184, 185, 187, 268, 270, 285, 312
Warren, Austin 76
Weeks, Jeffrey 92, 93, 94, 95, 96, 312
Weinberg, Liliana 263
Weisz, Gabriel 210
Wellek, René 76, 80, 312
White, Hayden 252
Williams, Gareth 182, 256, 257
Williams, Raymond 48, 61, 73, 124, 125, 126, 146, 148, 154, 203, 233, 240
Wolfensohn, James D. 218

Yelvington, Kevin 248
Yocasta 71
Young, Iris 99
Young, James 224, 225, 227
Young, Richard 117
Young, Robert 139
Yúdice, George 27, 36, 37, 38, 42, 61, 67, 74, 139, 145, 157, 158, 163, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 207, 215, 243, 281, 293, 312

Zaida Lobato, Mirta 227
Zanetti, Susana 52
Zárate Toscano, Verónica 174
Zevallos, Juan 256
Zimmerman, Marc 160
Zinnemann, Fred 274
Žižek, Slavoj 68, 146, 147, 149, 150, 187, 188, 258, 274, 313
Zorrilla, Óscar 210

NOTAS SOBRE LOS AUTORES

Sobre los coordinadores:

Robert McKee Irwin. Doctor en Literatura Comparada (New York University), Profesor de Literatura Latinoamericana y Estudios Culturales en la Universidad de California, Davis. Es autor de *Mexican Masculinities* (University of Minnesota Press, 2003) y *Bandits, Captives, Heroines, and Saints: Cultural Icons of Mexico's Northwest Borderlands* (University of Minnesota Press, 2007) y coeditor de *The Famous 41: Sexuality and Social Control in Mexico 1901* (Palgrave, 2003) y *Hispanisms and Homosexualities* (Duke University Press, 1998). Miembro del Comité Ejecutivo del Grupo de Discusión sobre Estudios Culturales Mexicanos de la Modern Language Association (MLA).

Mónica Szurmuk. Doctora en Literatura por la Universidad de California, San Diego, y actualmente se desempeña como investigadora en el área de Historia Social y Cultural en el Instituto Mora de la ciudad de México. Autora de *Women in Argentina, Early Travel Narratives* (University Press of Florida, 2001) publicado en español como *Miradas cruzadas: Narrativas de viajes de mujeres en la Argetina, 1850-1930* (Instituto Mora, 2007); de *Mujeres en viaje: Escritos y Testimonios* (Alfaguara, 2000) y de *Memoria y Ciudadanía* (coeditado con Ileana Rodríguez, Cuarto Propio e Instituto Mora).

Sobre los autores:

Carlos Aguirre. Profesor de Historia Latinoamericana en la Universidad de Oregon. Autor de los libros *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud, 1821-1854* (Fondo Editorial de la Universidad Católica, 1993), *The Criminals of Lima and their Worlds: The Prison Experience, 1850-1935* (Duke University Press, 2005) y *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una herida que no deja de sangrar* (Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005).

Valeria Añón. Dicta clases de Literatura Latinoamericana y de Cultura Popular y Cultura Masiva en la Universidad de Buenos Aires y se desempeña como investigadora en el Instituto de Literatura Hispanoamericana y en el Instituto Gino Germani en dicha universidad. Ha publicado artículos y reseñas sobre literatura latinoamericana y argentina en libros y revistas especializadas. Asimismo, se ha desempeñado en la actividad editorial y en el periodismo cultural.

Nara Araújo. Fue profesora en la Universidad de la Habana, en la Universidad Autónoma Metropolitana, en la ciudad de México, y miembro de la Academia Cubana de las Letras. Entre sus publicaciones más recientes se cuentan la antología *Textos de teorías y crítica literarias (del formalismo a los estudios poscoloniales)* (UAM, 2003), *La huella y el tiempo* (Letras Cubanas, 2003), *Diálogos en el umbral* (Editorial Oriente, 2003), *Visión romántica del otro: estudio comparativo de Atala y Cumandá, Bug-Jaral y Sab* (UAM-I, 1998) y *El alfiler y la mariposa: género, voz y escritura en Cuba y el Caribe* (Letras Cubanas, 1997). Falleció en La Habana en enero de 2008.

Marisa Belausteguigoitia. Directora del Programa Universitario de Estudios de Género en la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus publicaciones incluyen *Géneros prófugos: Feminismo y educación* (Paidós, 1999: coeditora con Araceli Mingo) e *Inventar o errar. Educación y sociedad en América Latina y España,* (Universidad de Barcelona/UNAM, 2002: coautora con Araceli Mingo).

Rebecca Biron. Profesora de Literatura Latinoamericana en la Universidad de Dartmouth. Autora de *Murder and Masculinity: Violent Fictions of 20th Century Latin America* (Vanderbilt University Press, 2000). En la actualidad escribe un estudio de los discursos mexicanos sobre la modernización y la globalización durante el siglo XX.

Ximena Briceño. Estudiante de posgrado en español en la Universidad de Cornell.

Debra Castillo. Profesora Distinguida de Literatura Comparada y Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Cornell. Autora de los libros: *The Translated World: A Postmodern Tour of Libraries in Literature* (Florida State University Press, 1984), *Talking Back: Toward a Latin American Feminist Literary Criticism* (Cornell University Press, 1992), *Tijuana: Stories on the Border by Federico Campbell* (University of California Press, 1995), *Easy Women: Sex and Gender in Modern Mexican Fiction* (University of Minnesota Press, 1998), *Border Women: Writing from La Frontera* (Univesity of Minnesota Press, 2002: coautora con Socorro Tabuenca), *Re-dreaming America: Toward a Bilingual Understanding of American Literature* (State University of New York Press, 2004).

Maricruz Castro Ricalde. Profesora de Humanidades del Tecnológico de Monterrey, campus Toluca. Algunos de sus libros son: *Razón y placer: Alfonso Reyes* (Centro Toluqueño de Escritores, 1995) y *Ficción, narración y polifonía. El universo narrativo de Sergio Pitol* (Universidad Autónoma del Estado de México, 2000). Es coautora de *Territorio de leonas. Cartografía de narradoras mexicanas de los noventa* (UAM/Juan Pablos Editores, 2001) y coeditora de *Escrituras en contraste. Femenino/masculino en la literatura mexicana* (UAM/Aldus, 2004).

Román de la Campa. Profesor y jefe del departamento de Lenguas Romances en la Universidad de Pennsylvania. Autor de *Late Imperial Cultures* (Verso, 1995), *América Latina y sus comunidades discursivas: cultura y literatura en la era global* (Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos/Universidad Andina Simón Bolívar), *Latin Americanism* (Minnesota University Press, 1999), *Cuba on My Mind: Journeys to a Severed Nation* (Verso, 2000), *Nuevas cartografías latinoamericanas* (Letras Cubanas, 2005) y de *Split-States and Global Imaginaries* (Verso, en prensa).

Juan Pablo Dabove. Profesor en la Universidad de Colorado en Boulder. Se especializa en la representación literaria de las diversas formas de insurgencia campesina denominadas bandidaje en América Latina en los siglos XIX y XX. Ha publicado *Nightmares of the Lettered City: Banditry and Literature in Latin America (1816-1929)* (2007); ha editado asimismo *Borges: políticas de la literature* (2008), *Demons of Nineteenth Century Hispanic Literatures* (2007) y coeditado *Heterotopias: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana* (2003).

Claudia Darrigrandi. Licenciada en historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile y candidata a doctor en literatura latinoamericana por la Universidad de California, Davis. En la actualidad trabaja en su tesis doctoral sobre representaciones de figuras urbanas y ciudades del Cono Sur durante 1880-1935. Entre sus publicaciones destacan su libro *Dramaturgia y género en Chile de los sesenta* (2001) y la edición del quinto volumen de la revista arbitrada *Brújula: Revista Interdisciplinaria sobre Estudios Latinoamericanos* (2006).

Ana Rosa Domenella. Profesora-investigadora de la UAM Iztapalapa. Autora de *Jorge Ibargüengoitia. La transgresión por la ironía,* (UAM-I, 1989). Coautora de *De la ironía a lo grotesco (en algunos textos hispanoamericanos)* (UAM-I, 1992) y de los volúmenes 9, 14, 17 y 19 de *La ficción en México,*

(Universidad Autónoma de Tlaxcala). Coordinadora y coautora de *(Re) escribir la historia desde la novela de fin de siglo. Argentina, Caribe, México* (UAM-I/ Porrúa, 2002).

Patrick Dove. Profesor de literatura y cultura latinoamericana en la Universidad de Indiana. Es autor de *The Catastrophe of Modernity: Tragedy and the Nation in Latin American Literature* (Bucknell University Press, 2004).

Saurabh Dube. Profesor de Historia en el Centro de Estudios de Asia y África en El Colegio de México. Sus libros incluyen *Untouchable Pasts* (1998); *Stitches on Time* (2004); *After Conversion* (Oxford University Press, 2009); y de la trilogía *Sujetos subalternos* (2001); *Genealogías del presente* (2003); *Historias esparcidas* (El Colegio de México, 2007). Entre los muchos libros que ha editado y coeditado se incluyen *Pasados poscoloniales* (1999); *Modernidades coloniales* (2004); *Postcolonial Passages* (2004) e *Historical Anthropology* (Oxford University Press, 2007).

Sebastiaan Faber, Profesor de Estudios Hispánicos en Oberlin College. Autor de *Exile and Cultural Hegemony: Spanish Intellectuals in Mexico* (Vanderbilt University Press, 2002) y de Anglo-American Hispanists and the Spanish Civil War: Hispanophilia, Commitment, and Discipline (Palgrave, 2008) además de editor de *Schetsen uit Spanje* de Marcellus Emants (Menken, Kasander y Wigman, 2004: coeditor con Gijs Mulder).

Héctor Fernández L'Hoeste. Profesor y director del Centro de Estudios Americanos en la Universidad Estatal de Georgia en Atlanta. Autor de *Narrativas de representación urbana* (Peter Lang, 1998) y coeditor de *Rockin' Las Americas* (University of Pittsburgh, 2004). En la actualidad adelanta la compilación, con Juan Poblete, de *Redrawing the Nation*, una antología crítica de la historieta latinoamericana (Palgrave MacMillan, en prensa)

Graciela de Garay. Profesora-investigadora, adscrita al área de Historia Oral en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Cuenta con diversas publicaciones entre las cuales destacan la colección *Historia Oral de la Ciudad de México*. *Testimonios de sus Arquitectos 1940-1990*. *Historia de las relaciones diplomáticas México-Israel (1947-1967)* (Secretaría de Relaciones Exteriores/Universidad Iberoamericana, 1996), *Tradición o modernidad. Reto de una generación. Testimonio del arquitecto Luis Ortiz Macedo* (Instituto Mora/CONACYT, 1996). También ha publicado videos dentro de la serie "El Paradigma de la Modernidad. Historia Oral de la Ciudad de México 1940-1990" (Instituto Mora/CONACYT).

María Inés García Canal. Profesora-investigadora de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Autora de *El Loco, el Guerrero y el Artista: fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault* (UAM/Plaza y Valdés, 1990); *El Señor de las uvas: cultura y género* (UAM-X, 1997) y *Foucault y el poder* (UAM-X, 1a. ed. 2002); coautora de *El Tiro de Gracia* (CONACULTA, 1998).

Gabriel Giorgi. Profesor en el Departamento de español y portugués de New York University. Ha publicado *Sueños de exterminio: homosexualidad y representación en la literatura argentina contemporánea* (Beatriz Viterbo, 2004) y *Excesos de vida. Ensayos sobre biopolítica* (Paidós, 2007, en colaboración) además de diversos artículos sobre disidencia sexual y prácticas culturales.

Leila Gómez. Doctora por la Universidad de Johns Hopkins en 2004 y en la actualidad profesora (Assistant Professor) en la Universidad de Colorado, Boulder. Se especializa en la literatura latinoamericana de los siglos XIX y XX, con énfasis en el Cono Sur y los Andes. Ha publicado artículos sobre literatura de viajes en América Latina, particularmente sobre autores como William H. Hudson, Hiram Bingham, Jorge Luis Borges, la representación fotográfica de las ruinas incas durante el indigenismo cuzqueño y cine contemporáneo. Ha publicado una antología de autores argentinos sobre Charles Darwin titulada *La piedra del escándalo: Darwin en la cultura argentina (1845-1915)* (Simurg, 2008).

Luzelena Gutiérrez de Velasco. Profesora investigadora de El Colegio de México. Coautora de los libros *Las voces olvidadas: Antología crítica de narradoras mexicanas nacidas en el siglo XIX* (El Colegio de México 1991) y editora de *Escribir la infancia* (El Colegio de México 1996), *De pesares y alegrías. Narradoras mexicanas y latinoamericanas contemporáneas* (UAM-I 1996) y *Recuerdo y porvenir de una escritura. Elena Garro* (2007).

Kate Jenckes. Profesora en el departamento de Lenguas Romances en la Universidad de Michigan. Autora de *Allegory and Afterlife: Reading Borges Alter Benjamin* (State University of New York Press, 2006) y ha escrito varios artículos sobre literatura, filosofía y cultura.

Emeshe Juhász-Mininberg. Investigadora Asociada del Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, faces-cipost, Universidad Central de Venezuela. Ha publicado varios artículos sobre ciudadanía, cultura e identidad en tiempos de globalización. Traductora y editora de textos de crítica cultural y de arte.

Michael J. Lazzara. Enseña literatura latinoamericana en la Universidad de California, Davis. Autor de los libros *Luz Arce: después del infierno* (Cuarto Propio, 2008), *Chile in Transition: The Poetics and Politics of Memory* (University Press of Florida, 2006); *Los años de silencio: conversaciones con narradores chilenos que escribieron bajo dictadura* (Cuarto Propio, 2002); *Diamela Eltit: conversación en Princeton* (PLAS, 2002).

Horacio Legrás. Enseña literatura latinoamericana en la Universidad de California, Irvine. Autor de *Literature and Subjection: The Economy of Writing and Marginality in Latin America* (2008) Ha publicado ensayos sobre José María Arguedas, Augusto Roa Bastos, estética, Revolución mexicana, subalternidad y estudios culturales.

Guadalupe López Bonilla. Profesora investigadora de la Universidad Autónoma de Baja California. Su investigación de los últimos años aborda los repertorios de acceso a la cultura escrita de los jóvenes mexicanos en el contexto escolar. Coautora de *La lectura desde el currículo de educación básica y media superior en México* (Universidad de Guadalajara, 2008).

Sandra Lorenzano. Vicerrectora de Investigación y Estudios de Posgrado en la Universidad del Claustro de Sor Juana. Editora de *La literatura es una película. Revisiones sobre Manuel Puig* (1997), *Aproximaciones a Sor Juana* (2005) y *Políticas de la memoria: tensiones en la palabra y la imagen* (2007) y autora de *Escrituras de sobrevivencia* (UAM/Beatriz Viterbo/ Porrúa, 2001) y la novela *Saudades* (2007).

Desirée A. Martín. Profesora asistente de inglés en la Universidad de California, Davis, con especialización en estudios de la frontera México-Estados Unidos y estudios chicanos y latinos. En la actualidad prepara un manuscrito titulado *Bordered Saints* sobre la representación de los santos populares fronterizos.

Jesús Martín Barbero. Profesor-investigador en la Facultad de Comunicación y Lenguaje de la Universidad Javeriana y miembro del Consejo Nacional de Ciencias Sociales de Colciencias. Autor de *Comunicación masiva: discurso y poder* (Ciespal, 1978), *De los medios a las mediaciones* (G. Gili, 1987, traduc. al inglés, al portugués y al francés), con German Rey, *Los ejercicios del ver* (Gedisa, 1999) y *Oficio de cartógrafo* (FCE, 2002).

Alejandro Monsiváis Carrillo. Profesor-investigador del área del Sociología Política y Económica en el Instituto Mora. Sus áreas de interés son la teoría política normativa, las políticas de rendición de cuentas y los procesos de democratización.

Graciela Montaldo. Profesora en el departamento de Español y Portugués de la Universidad de Columbia. Se especializa en Cultura latinoamericana de los siglos XIX y XX. Autora de, entre otros,

A propriedade da Cultura (Argos, 2004), *Ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina* (Beatriz Viterbo, 1999*), La sensibilidad amenazada* (Planeta/Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1995), *De pronto el campo* (Beatriz Viterbo, 1993) y coeditora de *The Argentina Reader* (Duke University Press, 2002), *Esplendores y miserias del siglo XIX* (Monte Ávila Editores Latinoamericana/Universidad Simon Bolívar, 1996) e *Yrigoyen entre Borges y Arlt* (Contrapunto, 1989).

Hortensia Moreno. Coordinadora académica en el Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM. Forma parte del comité editorial de *Debate Feminista.* Ha publicado cuatro novelas, un libro de relatos, un reportaje y tres libros para niños, además de ensayos y artículos en diversos medios de la prensa nacional.

Carmen Pérez Fragoso. Catedrática e investigadora de la Universidad Autónoma de Baja California. Sus trabajos de los últimos diez años abordan el uso de las tecnologías de la información y la comunicación en distintos niveles escolares; sobre este tema cuenta con numerosas publicaciones.

Juan Poblete. Profesor Asociado, Universidad de California, Santa Cruz. Autor de *Literatura chilena del siglo XIX: entre públicos lectores y figuras autoriales* (Cuarto Propio, 2003). Editor de *Critical Latin American and Latino Studies* (University of Minnesota Press, 2003). Coeditor de *Andrés Bello* (con Beatriz González-Stephan, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2009) y de *Redrawing the Nation: Latin American Comics and the Invention of Cultural Identities* (con Héctor Fernández L'Hoeste, Palgrave, 2009).

Antonio Prieto Stambaugh. Director del Centro de Investigaciones Escénicas de Yucatán, dependiente de la Escuela Superior de Artes de Yucatán. Ha publicado diversos ensayos sobre teatro, performance, género y fronteras culturales en revistas académicas, catálogos y antologías nacionales e internacionales.

Isabel Alicia Quintana. Se desempeña como docente e investigadora de la Universidad de Buenos Aires y del Consejo Nacional de Investigación Científica, Educativa y Tecnológica. Autora del libro: *Figuras de la experiencia en el fin de siglo: Cristina Peri Rossi, Ricardo Piglia, Juan José Saer y Silviano Santiago* (Beatriz Viterbo, 2001).

José Rabasa. Enseña en el departamento de Español y Portugués en la Universidad de California, Berkeley. Sus publicaciones incluyen *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism* (University of Oklahoma Press, 1992), *Writing Violence on the Northern Frontier: The Historiography of New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest* (Duke University Press, 2000) y *Without History: Subaltern Studies, the Zapatista Insurrection, and the Specter of history* (University of Pittsburgh, 2009).

Silvana Rabinovich, es investigadora de tiempo completo en el Seminario de Poética, Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, en el área de "Ética y literatura". Autora de *La trace dans le palimpseste. Lectures de Levinas*, (L'Harmattan, 2003) cuya traducción apareció recientemente editada por la editorial de la Universidad de la Ciudad de México. Autora de varios artículos en revistas y capítulos de libros publicados en México, Francia, Brasil, España y Argentina. Traductora de H. Cixous, E. Traverso, I. Wohlfarth, E, Levinas.

Eduardo Restrepo. Antropólogo con concentración en Estudios Culturales. Investigador titular del Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar de la Universidad Javeriana. Sus más recientes libros son: *Políticas de la teoría y dilemas de los estudios de las colombias negras* (Universidad del Cauca, colección Políticas de la Alteridad, 2005) y *Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault* (Universidad del Cauca, colección Jigra de Letras, 2004).

Ileana Rodríguez. Profesora distinguida de la Ohio State University. Sus libros más recientes son *Transatlantic Topographies: Island, Highlands, Jungle Women* (University of Minnesota Press, 2005), *Guerrillas, and Love: Understanding War in Central America* (University of Minnesota Press, 1996), *House/Garden/Nation: Space, Gender, and Ethnicity in Post-Colonial Latin American Literatures by Women* (Duke University Press, 1994), *Registradas en la historia: 10 años del quehacer feminista en Nicaragua* (Vanguardia, 1990), *Primer inventario del invasor* (Editorial Nueva Nicaragua, 1984); también es editora de *Convergencia de tiempos: Estudios Subalternos/Contextos Latinoamericanos. Estado, Cultura, Subalternidad* (Rodopi, 2001), *Latin American Subaltern Studies Reader* (Duke University Press, 2001), *Cánones literarios masculinos y relecturas transculturales. Lo trans-femenino/masculino/queer* (Anthropos, 2001).

Victoria Ruétalo. Enseña estudios culturales en la Universidad de Alberta en Canadá. Ha publicado trabajos sobre cine y cultura en varias revistas académicas. En la actualidad escribe un manuscrito sobre el cine de Armando Bo y coordina una colección sobre el cine de explotación en Latinoamérica.

Claudia Sadowski-Smith. Profesora de Literatura Norteamericana en Arizona State University. Es autora de *Border Fiction: Globalization, Empire, and Writing at the Boundaries of the United States* (Virginia University Press, 2008). Editó *Globalization on the Line: Culture, Capital, and Citizenship at U.S. Borders* (Palgrave, 2002) y ha publicado artículos sobre literatura fronteriza y la internalización de los estudios americanos.

Ute Seydel. Profesora investigadora en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Autora de *Narrar historia(s): la ficcionalización de temas históricos por las escritoras mexicans Elena Garro, Rosa Beltrán y Carmen Boullosa* (Iberoamericana Vervuert, 2007). tiene publicaciones en diversos libros y revistas sobre autoras mexicanas y latinoamericanas, así como sobre cine y novela histórica.

Nohemy Solórzano-Thompson. Profesora Asistente de Español en Whitman College donde enseña sobre el cine y el teatro españoles, latinoamericanos y latinos. Su investigación se enfoca en la representación de los hombres chicanos y mexicanos en el cine y performances contemporáneos en Estados Unidos y México.

Estelle Tarica. Profesora de Cultura y Literatura Latinoamericanas en el Departamento de Español y Portugués de la Universidad de California en Berkeley. Autora de *The Inner Life of Mestizo Nationalism* (University of Minnesota Press, 2008) y de artículos sobre el indigenismo mexicano y andino, la literatura contemporánea boliviana y la experiencia judía en América Latina, entre otros temas.

Marcela Isabel Valdata. Docente e investigadora en la Escuela de Posgrado de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario y Coordinadora del Departamento de Investigaciones del Museo de la Memoria de Rosario.

Felipe Victoriano. Académico de la Universidad Autónoma Metropolitana, en la ciudad de México. Sociólogo de la Universidad de Artes y Ciencias Sociales, ARCIS, y cientista político de la Universidad de Chile.

Núria Vilanova. Su investigación se ha centrado en la zona andina y la frontera México-Estados Unidos. Ha trabajado sobre epistemologías de frontera, culturas en movimiento y migraciones, los desplazamientos del sujeto literario y el surgimiento de nuevas aproximaciones discursivas y estéticas. Ha publicado en diversas revistas internacionales. Es autora de los libros *Social Change and Literature in Peru 1970-1990* (1999) y *Border Texts: Writing Fiction from Northern Mexico* (2007).

Silvio Waisbord. Oficial Senior de Programas en la Academia para el Desarrollo Educativo en Washington, Estados Unidos. En la actualidad trabaja sobre comunicación y movilización social en políticas de salud en África. Es autor y coeditor de cuatro libros y artículos sobre comunicación, desarrollo, salud y medios.

Liliana Weinberg. Investigadora titular del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM, y docente de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma casa de estudios. Especialista en ensayo, crítica literaria e historia intelectual en América Latina. Ha publicado *El ensayo, entre el paraíso y el infierno* (Premio anual de ensayo literario hispanoamericano Lya Kostakowsky, UNAM/FCE, 2001), *Literatura latinoamericana, descolonizar la imaginación* (UNAM, 2003), *Umbrales del ensayo* (UNAM, 2004), *Situación del ensayo* (UNAM, 2004), *Pensar el ensayo* (Premio Internacional de Ensayo, Siglo XXI Editores, 2005).

George Yúdice. Profesor titular de Estudios latinoamericanos y del Departamento de lenguas y culturas modernas en la Universidad de Miami. Autor, entre otros títulos, de *Vicente Huidobro y la motivación del lenguaje poético* (Galerna, 1978); *On Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture* (University of Minnesota Press, 1992: coeditor con Jean Franco y Juan Flores), *El recurso de la cultura* (Gedisa, 2003), de *Política Cultural* (Gedisa, 2004) con Toby Miller, y *Nuevas tecnologías, música y experiencia* (Gedisa, 2007). Tiene en preparación *Culture and Value: Essays on Latin American Literature and Culture and Politica cultural en América Latina: 1990-2008*.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS 7

PRESENTACIÓN *por* MÓNICA SZURMUK *y* ROBERT MCKEE IRWIN 9

alteridad *por* SILVANA RABINOVICH 43

campo cultural *POR* GRACIELA MONTALDO 47
canon *por* ANA ROSA DOMENELLA *y* LUZ ELENA GUTIÉRREZ DE VELASCO 50
ciudad letrada *por* JUAN PABLO DABOVE 55
crítica cultural *por* MICHAEL J. LAZZARA 60
cuerpo *por* GABRIEL GIORGI 67
cultura *por* NARA ARAÚJO 71

desconstruccionismo *por* ROMÁN DE LA CAMPA 75
desterritorialización *por* NÚRIA VILANOVA 80
diáspora *por* XIMENA BRICEÑO *y* DEBRA A. CASTILLO 85
discurso *por* GUADALUPE LÓPEZ BONILLA *y* CARMEN PÉREZ FRAGOSO 89
diversidad *por* HORTENSIA MORENO 92

esfera pública *por* ALEJANDRO MONSIVÁIS 97
estética *por* KATE JENCKES *y* PATRICK DOVE 101

frontera *por* MARISA BELAUSTEGUIGOITIA 106

género *por* MARICRUZ CASTRO RICALDE 112
globalización *por* REBECCA E. BIRON 119

hegemonía *por* CARLOS AGUIRRE 124
heterogeneidad *por* ESTELLE TARICA 130
hibridez *por* LEILA GÓMEZ 134
139
identidad *por* NOHEMY SOLÓRZANO-THOMPSON *y* CRISTINA RIVERA-GARZA 140
ideología *por* SEBASTIAAN FABER 146
imperialismo cultural *por* HÉCTOR FERNÁNDEZ L'HOESTE 150
industria cultural *por* VICTORIA RUÉTALO 154

latinoamericanismo *por* JUAN POBLETE 159
local-global *por* EMESHE JUHÁSZ-MININBERG 163

medios de comunicación *por* JESÚS MARTÍN BARBERO 169
memoria *por* MARCELA VALDATA 173
modernidad *por* SAURABH DUBE (TRAD. DE JORGE ANDRADE) 177

multiculturalismo *por* DESIRÉE A. MARTÍN 182

nación *por* UTE SEYDEL 189

oralidad *por* GRACIELA DE GARAY 197

participación cultural *por* SILVIO WAISBORD 203
performance *por* ANTONIO PRIETO STAMBAUGH 207
poder *por* MARÍA INÉS GARCÍA CANAL 211
política cultural *por* GEORGE YÚDICE 214
poscolonialismo *por* JOSÉ RABASA 219
posmemoria *por* MÓNICA SZURMUK 224
posmodernidad *por* SANDRA LORENZANO 228
posnacionalismo *por* CLAUDIA SADOWSKI-SMITH (TRAD. DE JUAN MANUEL PORTILLO) 234
producción cultural *por* ISABEL QUINTANA 239

raza/etnicidad *por* EDUARDO RESTREPO 245
representación *por* FELIPE VICTORIANO *y* CLAUDIA DARRIGRANDI 249

subalternismo *por* ILEANA RODRÍGUEZ 255
subjetividades *por* VALERIA AÑÓN 260

teoría queer *por* ROBERT MCKEE IRWIN 266
texto *por* HORACIO LEGRÁS 270
transculturación *por* LILIANA WEINBERG 277

BIBLIOGRAFÍA GENERAL 283

ÍNDICE ONOMÁSTICO 315

NOTAS SOBRE LOS AUTORES 323

DICCIONARIO DE **ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS**

coordinación de
MÓNICA SZURMUK Y ROBERT MCKEE IRWIN

978-607-03-0060-8